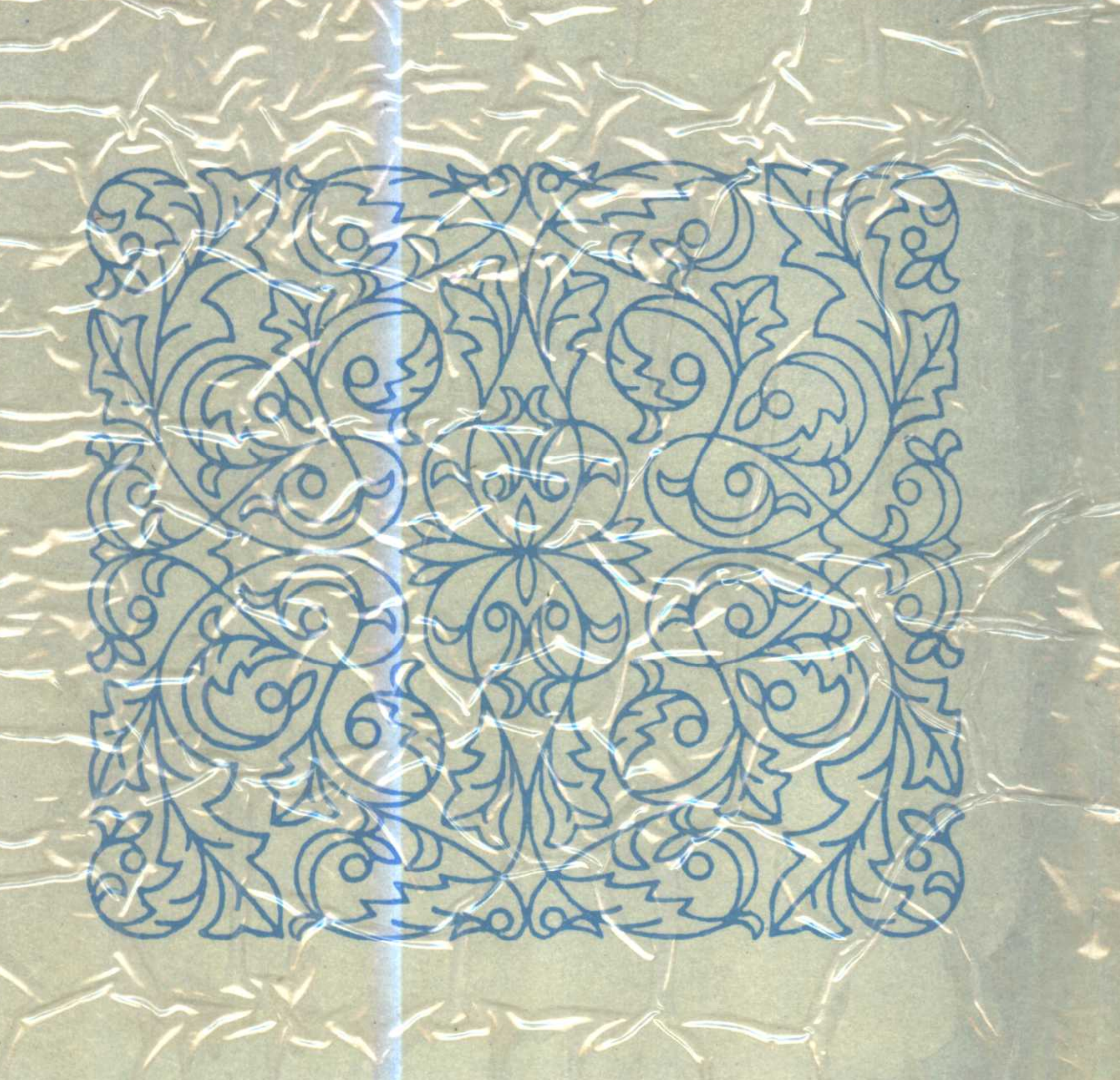
民國叢書

第三編

·5·



當代中國哲學　賀麟著

近代唯心論簡釋　賀麟著

現代思潮新論　張其昀等著

上海書店

民國叢書

第三編

・5・

哲學・宗教類

當代中國哲學

賀麟著

當代中國學術叢書

當代中國哲學

定價國幣壹仟陸佰元正

著作者　賀麟
發行者　印維廉
發行所　勝利出版公司
南京中山北路三三三號

上海辦事處　上海廣東路一七〇號
上海塘沽路二八〇號
南京分公司　南京太平路一五〇號
廣州分公司　廣州惠愛中路一六八號
北平分公司　北平西長安街九七號
台灣分公司　台北本町一丁目二三番地

經售處　全國各大書局

民國三十四年十一月初版

序言

賀麟著

在中國，特別在八年多抗戰時期的中國，不僅是物質方面的交通不便，即精神方面的交通似乎也很不方便。即以中國哲學界而論，有的人著成了書，但迄沒有印行。有的人雖有了書出版，但或因淪陷在上海或香港，無法運來內地，或因在這一城市出版的書刊，銷行只限於這一城市附近一帶，無法銷行到別的城市。又如中國哲學會在抗戰前兩三年內，每年舉行年會一次，宣讀論文，討論問題，頗有自由交換意見切磋辯難的機會，而在八年來的抗戰期中，除了二十八年的夏天，在昆明舉行了一次規模很小的年會外，迄今未能舉行第二次年會。總之我們很難有機會彼此互相知道同時代的別的人在哲學方面的努力和成就。

我很欣幸在中國哲學界這樣隔閡的情況下，我個人比較多有機會得讀中國現時哲學上的許多著作，並得與中國哲學界許多人士晤談領教。因此出版家要請我寫一冊「當代中國哲學」我便欣然應允了。本冊裏所提到幾十位在中國哲學上有貢獻的人，除開極少數業已死去的，如康有爲譚嗣同章太炎等，其餘的人，或是我所親炙的前輩，或是在北平或昆明的哲學討論會中，我聽過他們的演講，與他們討論辯難過哲學問題的同道，或是與我見過面通過信討論過哲學的朋友。篇中對於他們的哲學思想的敍述，固然表示我對於他們的著作之客觀地同情地了解，同時亦即

表示我在學問思想上曾受過他們的益處，藉這裏的篇幅略表我對他們的感謝和敬佩之忱。雖然篇中有幾處我曾對於有幾位先生的思想，約略加了幾句極短簡的批評，這並不表示我對他們缺乏同情的理解和重視，這些批評只表示我對他們的思想有了批評的興趣和批評的反應，我相信他們即使不接受我的批評，但至少會有寬容我的批評的雅量。

中國傳統的著述家有一個錯誤而不健全的態度，就是他們對於同時代的人的思想學術，不願有所批評陳述。他們以爲評述同時代的人的著作，容易陷於標榜與詆毀——標榜那與我感情相得利害相同的人，詆毀那與我感情不洽利害相違的人。他們要等着同時代的人死去之後，然後再加評論，這叫做「蓋棺論定」。記得有一位著「中國近三百年學術史」的朋友，在他這書中對於那時尚活着的章太炎，一字不提，雖然他與章太炎並無私交，而那時章氏年已老邁，他在中國學術史上的地位已相當確定。一直到他這書業已出版後，章太炎才逝世，於是他等着章氏逝世之後，方特別著一篇長文，講述章氏在中國學術上的貢獻。這種態度我認爲是錯誤的，不健全的：第一、這種態度假定著述家評述時人只有標榜與詆毀兩途，沒有其他合理的持中平正的路途，如同情的了解，客觀的欣賞，善意的批評等等，這未免自貶著述家的人格。殊不知評論時人，抱超然的無關利害的態度雖較之評論古人爲難，卻應勉力予以提倡鼓勵的。第二、堅執「蓋棺論定」之說，亦嫌失之狹隘偏執，因爲有許多人未蓋棺而論已定。又有許多人已蓋棺了千百年，而議論紛紜，猶不能定。若偏執「蓋棺論定」之說，誤認對於同時代的活着的人，社會上絕無確定的公論，根本否認「輿

論」「時論」的公正性，尤屬偏激。且評論之出發，是否基於理性，有無證據，決不應以上理方面的死或活為標準。第三、這種不評述時人的著作的態度，大有妨害學術思想的進步，因為一個著作經人評述之後，可以多引起世人的注意，促進學術思想的自由交換流通。而著述者本人經過評述者的批評或鼓勵後，也可以使他加以改進和愈益努力。所以評述時人著作，實有鼓舞玉成使學術空氣濃厚並進步的好處。尤其我們應了解著作家的心理，他的著作出版後，他不怕別人的批評或攻擊，他最怕的是他的著作如石沉大海，無人理會，所以評論時人的著作，不怕率直無忌，公開批評指斥，而最切戒的，是不寫成文字公開評論，而但於背後說長道短，私自發出些偏狹嫉刻，不負責任的詆毀。

我自信本書對於時人的哲學著作，搜羅相當的廣，我尤其要感謝北大哲學系講師石峻和任繼愈兩先生，供給了我不少的材料。但我們所未曾讀到的哲學著作，當然還是很多。即就我們所讀過的著作而論，我們在本篇中的評述或亦不免有欠公允，不能令人滿意的地方。除表示歉意外，只有希望不久我們中國哲學界也可以採取英美德等國刊行「當代哲學家自述集」的辦法，各人自述各人的哲學思想，庶可彌補本書的遺憾了。記得張東蓀先生在抗戰前即曾提倡過編輯中國當代哲學家的自述集，希望在抗戰勝利後不久的將來可以實現。

此外我還須表示一點歉意的，就是中國哲學界有一些人哲學造詣很深，境界很高，講授哲學，成績很好，但因他們平日不立語言文字，使我們無得而稱焉。此外還有許多非哲學界的人士，他們

對於哲學的興趣很濃，見解很高，有時以新穎有趣的思想和文筆，發揮爲非專門性的著作，有時他們自已身體力行發爲事功。我們除於「時代思潮的演變與批判」一章曾概括提到一點外，因限於體裁，殊以未能略加表揚爲歉。又近年來有幾個大學哲學系的講師助教研究生，和哲學編譯機關的哲學編譯員，很有不少富於哲思和研究興趣的有希望的人才，我希望十年後，有人再寫「當代中國哲學」時，他們中有許多人都會佔很重要的地位。總之，須知本篇挂漏的地方甚多，讀者幸勿以本篇即代表中國當代哲學之全，或誤以中國當代哲學即盡於斯矣。

本書第一章中國哲學的調整與發揚，是應「五十年來的中國」一書的主編者潘公展先生之約而寫的，曾以「五十年來的哲學」爲題，首先發表於該書之內（三十四年五月，勝利出版社）。茲略加修改補充，列爲本書的首篇。此篇實爲刊行此册的導端。蓋因此篇未能寫完，方承公展先生及印維廉先生的好意，提議並再三催促我寫完此文，另刊單行本的。第二章，西洋哲學的紹述與融會是特爲刊行此單行本而寫的，沒有在別的地方發表過。第三章，時代思潮的演變與批判，是三年前在青年夏令營的一個演講，由樊星南君的筆記整理而成的，曾在文化先鋒上發表過。篇中或不免有欠補充欠發揮，易引起誤會的話，但我實在沒有工夫重新再寫了。只好請讀者原諒。第四章，知行問題的討論與發揮，足以代表中國現代哲學中討論得最多，對於革命和抗戰建國實際影響最大的一個問題。這篇文字指出知行問題，自王陽明以來，直到近十餘年，的確有了新的進展和發揮。此文最初曾分五篇發表於三民主義週刊。當時李惟果兄主持該刊，此五篇文字之寫成，應感謝惟果

兄函電催促之力。此五篇文字某書店曾印有單行本，但因未得我的允許，且錯字太多，紙張太壞，故特略加增刪，收在本書內，作爲第四章。就編排的體裁論，可當作附錄看，但就內容實質說，實本書中最關重要的一篇文字，望讀者特別留意。因爲我自己覺得這篇文字似乎對於關係中國現代哲學思想和時代思潮很大的知行問題，提出了一些新的看法：第一明白指出知難行易說與知行合一說，不惟不衝突，而且互相發明。第二指出從知難行易說推繹出來的「能知必能行」和「不知亦能行」兩原則，較之知難行易說的本身尤爲重要，尤爲根本且較深於學理基礎，較便於指導生活，較能表現近代精神。第三，指出我們還可進一步肯定地說「由知難行易說到知行合一說」的邏輯發展，因爲「知難行易說應以知行合一說爲基礎，不然則理論不堅實；知難行易說應以知行合一說爲歸宿，不然則理論不透澈。」

附錄內所收浙江大學謝幼偉教授所撰「抗戰七年來之哲學」一文，足以印證並補充此冊所評述者，係自文化先鋒第三卷第二十四期轉載過來，特此聲明，並感謝謝先生。

三十四年八月三十日於昆明。

當代中國哲學目次

序言……一
第一章　中國哲學的調整與發揚……一
第二章　西洋哲學的紹述與融會……六
第三章　時代思潮的演變與批判……六六
第四章　知行問題的討論與發揮……八四
附錄　謝幼偉著　抗戰七年來之哲學……一四三

第一章　中國哲學的調整與發揚

近五十年來，中國的哲學界卽或沒有別的可說，但至少有一點可以稱道的好現象，就是人人都表現出一種熱烈的「求知欲」，這種求知欲也就是哲學所要求的「愛智之忱」。我們打開了文化的大門，讓西洋的文化思想的各方面洶湧進來。對於我們自己舊的文化，如果不是根本加以懷疑破壞的話，至少也得用新方法新觀點去加以批評的反省和解釋，也覺得有無限豐富的寶藏，有待於我們的發掘。尤其足以迫逼着我們使我們不得不努力探求新知的地方，就是我們處在一嶄新的過渡時代，社會、政治、文化、思想信仰均起了空前急劇的變化。其劇變的程度，使許多激烈趨新的人，轉瞬便變成迂腐守舊的人，使許多今日之我，不斷與昨日之我作戰的人，但猶嫌趕不上時代的潮流。我們既不能墨守傳統的成法，也不能一味抄襲西洋的方式，迫得我們不得不自求新知，自用思想，日新不已，調整身心，以解答我們的問題，應付我們的危機。因此，這五十年來特別使得國人求知欲強烈的主因，是由於大家認爲哲學的知識或思想，不是空疏虛幻的玄想，不是太平盛世的點綴，不是博取科第的工具，不是個人智巧的賣弄，而是應付並調整個人以及民族生活上，文化上，精神上的危機和矛盾的利器。哲學的知識和思想因此便被認爲是一種實際力量，——一種改革生活，思想和文化上的實際力量。

所以，欲了解我們，近幾十年來的哲學思想，我們必須得特別注意：（一）推翻傳統權威和重與解釋哲學思想之處；（二）接受並融會西洋哲學思想之處；（三）應用哲學思想以改革社會政治之處。因此本書也分下列四章：（一）中國哲學的調整與發揚；（二）西洋哲學的紹述與融會；（三）時代思潮的演變與批判；（四）知行問題的討論與發揮。茲先述第一章。

有許多純粹研究中國哲學的學者，他們沒有直接受過西洋哲學的訓練，然而他們卻感受到了西洋文化思想的震盪，而思調整並發揚中國哲學以應新時代的需要。他們的心理分析起來，大約有幾種不同：有的人對於中國的文教有了宗教的信仰，而認爲西方的文化有了危機，想發揚中國文化以拯救西方人的苦惱。有的人，看見西洋思想澎湃於中國，中國文化有被推翻被拋棄的危險，抱孤臣孽子保持祖宗產業的苦心，亟思發揚中國哲學，以免爲新潮流所沖洗，蕩然無存。有的人，表面上攻擊西洋思想，而不知不覺中卻反受西洋思想的影響。也有些人，表面上，虛懷接受西洋思想，然而因不明西洋思想的根柢，他所接受的乃非眞正的西洋思想，而仍然回復到舊的窩臼。前一種人，他的思想中本來有新的成分，甚或從守舊眼光看來有些離經叛道的思想，然而他仍說他是直接孔、孟。後一種人，喜歡用他自己也不全懂得的新名詞新口號，喜歡作翻案文章，抬出些他們尙未鎔化的西洋某派學說或主義來攻擊古人，然而細考其思想言論，他並未能將中國哲學向前推進一步

大體上講來，中國哲學在近五十年來是有了進步。這進步的來源，可以說是由於西學的刺激，

清末革新運動的勃興，和從佛學的新研究裏得到方法的訓練，和思想識度的提高與加深。我們試簡單地結算一下，至少有了下列幾點可以值得我們大書特書：（一）在這幾十年中陸、王之學，得了盛大的發揚；（二）儒佛的對立，得了新的調解；（三）理學中程、朱、陸、王，兩派的對立，也得了新的調解；（四）對於中國哲學史有了新的整理。

要敍述最近五十年來從舊傳統裏發展出來的哲學思想，似乎不能不從康有為（一八五八至一九二七）開始。康氏於五十年前（一八九一）開始講學於廣州長興里之萬木草堂。以一派宗師，思想政治禮教之大改革家自命。綜他生平的思想，雖經過激變，由極激烈之改革家，變為極頑固之守舊派。然他生平用力較多，氣味較合，前後比較一貫服膺的學派仍是陸、王之學。他在萬木草堂時，對於梁任公、陳千秋作學的方針，仍「教以陸王心學」（見梁任公三十自述。）平時著書立說，大都本「六經註我」的精神，撫拾經文以發揮他自己主觀的意見，他的新學偽經考一書，論者稱其為「考證學中之陸、王」（錢穆中國近三百年學術史）洵屬切當。他大同書中許多膽大激越的理想，如蠲滅家族，公妻共產，破除國界種界形界類界級界，等等主張，也頗與王學末流猖狂的一派相接近。他晚年揭出「不忍」為他所獨辦的刊物之名稱，所謂不忍亦與孟子惻隱之心，陽明良知之說較接近。

至於康氏的兩個大弟子，譚嗣同，梁任公，思想亦傾向陸、王。嗣同著仁學一書，他所謂仁，乃佛之慈悲，耶之博愛，陽明之良知的糅合體。他主張「衝決網羅」特別注重打破名教禮教世俗的束縛，

以恢復仁，象山所謂本心，陽明所謂良知。「仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識。」他大聲疾呼地反對荀子，尊崇孟子，揚陸、王而抑程、朱。他說「二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜。」他認爲惟黃黎洲及王船山二家比較能代表儒家的眞面目，因爲「黃出於陸、王，陸、王將纘莊之彷彿，王出於周、張，周、張亦綴孟之墜遺。」至於譚氏的性情行徑之近似王學中泰州、龍谿一派，更屬顯然。所以我認爲康、譚二人皆以陸、王之學爲其中心思想，不過兩人皆以氣盛，近於粗疏狂放，比較缺乏陸、王之反本心性的精微窮理工夫罷了。

梁任公作學問的方面多，思想言語變遷甚速，影響亦甚大，然而他全部思想的主要骨幹，仍爲陸、王。他最初受學於康有爲，所傳授者，據他三十自述係以陸、王之學爲主。他也是當時「排荀運動」中一員大將。深感「各派經師二千年內壹皆盤旋荀學肘下，孟學絕而孔學亦衰。於是專以絀荀申孟爲標幟。」（淸代學術概論頁一三八——一三九。）他在湖南時務學堂時，亦以講陸、王修養論及公羊孟子民權論爲主。他曾選有節本明儒學案，其重心當然在揭示王學的精要。據作者的印象，任公先生談義理之學的文字，以五四運動前後，在時事新報發表的幾篇談孟子要旨的文章，最爲親切感人。對於「先立乎其大則小者不能奪」之旨發揮得最透澈。他晚年專注於史學，但在他去世前兩三年，我們尙曾讀到他一篇斥朱子支離，發揮陽明良知之學的文章。他終身精神發皇，元氣淋漓，抱極健康樂觀的態度，無論環境如何，均能不憂不懼，不爲失望恐怖所侵入，年老而好學彌篤，似亦得力在此。

章太炎氏，爲一代國學大師，門弟子遍天下。然而他的哲學思想，卻沒有一個傳人，也很少有人注意到。據我看來，他的思想深刻縝密，均超出康、梁，在哲學方面亦達到相當高的境界，其新穎獨到的思想不惟其種族革命的思想，是當時革命黨惟一的哲學代言人，而且可以認作民國八年以來新思想運動的先驅。所以我在這裏對他的思想不得不多爲表彰幾句。他對哲學的貢獻，第一在於提倡諸子之學的研究，表揚諸子，特別表揚老、莊，以與儒家抗衡，使學者勿墨守儒家。這是他承孫詒讓、俞曲園之緒而加以發揚的地方。其對革新思想，和純學術研究的貢獻，其深度遠超出當時的今文學派，而開新文化運動時，打孔家店的潮流之先河。不可否認地胡適之先生曾受其影響。第二在於發揮道家的自然主義，用佛學解釋老莊。他所著齊物論釋一書，尤多奧義，且能運用西方無政府主義，個人放任主義等說，以發揮老、莊自然放任之旨。在他國故論衡中有「明見」一篇，最富哲學識度，又有「原道」三篇，最能道出道家的長處，而根據許多史實，指出道家較儒家在中國政治史上，有較大較好的貢獻，尤值得注意。他的檢論中，有「四惑論」「五無論」等篇，否定了許多流行的觀念和世俗的執迷，（可惜章氏叢書不在身邊，一時無法詳述其內容）其勇於懷疑，與康有爲之破除九界譚嗣同之衝決網羅，有同等甚或較大的解放思想超出束縛的效力。他不單是反對傳統的中國思想，他同樣的反對西方的新思想。記得他反對宋儒的天理，但一樣地反對西人所謂公理，他說「宋世言天理，其極至於錮情滅性，天理之束縛人甚於法律，而公理之束縛人，又甚於天理。」他提倡的是自由放任的自然生活，反對社會國家以公理爲名來干預個人，侵略他國。最有趣的是，

他能看出唯物論與唯心論之對立統一的地方。他說：「唯物論者唯心論之一部也；唯心論者唯物論之一部也。」因此他認兩派學說皆一邱之貉，他一併加以反對。他復提出他有名的「俱分進化論」以修正當時流行的片面的樂觀的進化論。他認爲「以道德言，善亦進化，惡亦進化。以生計言，樂亦進化，苦亦進化。雙方並進，如影之隨形。……知識愈高，雖欲舉一廢一而不可得。曩時之善惡爲小，而今之善惡爲大，曩時之苦樂爲小，而今之苦樂爲大。然則以求善求樂爲目的者，果以進化爲最幸耶？其抑以進化爲最不幸耶？進化之實不可非，而進化之用無所取。自標吾論曰，俱分進化論。」（見太炎別錄二）他這種說法，不惟合乎素爲退化觀及循環觀的中國人的脾胃，且與他的道家的自然主義相貫通。蓋從「爲善毋近名爲惡毋近刑」「疾聖棄智」的道家看來，淨純之善或樂的進步既不可能，我們又何必以更大之惡去換取更大之善，以更大之苦去換取更大之樂呢？小國寡民的原始生活，豈不最善最樂嗎？這樣一來，則新知識新文明的進步，皆是痛苦及罪惡將隨之進步的預兆。因此對於整個文明社會的各種進步皆抱悲觀。而對於整個日新月異的西方科學文明皆抱輕視隱憂的態度。章氏此說相當有力，且代表當時許多中國學人對西方新文明的共同看法。據我看來王靜安先生「人生過處惟存悔，知識增時只益疑」的悲觀態度，和梁漱溟先生在他初期名著「究玄決疑論」中所表現的出世悲觀的思想，似皆與此說相關係。而梁著中論苦樂一段，更顯得部分地採取了章氏之說。

章氏這些否定一切，打破束縛的思想，正是使他精神上得一解放超脫的不二法門。不是這樣，

他便無法「轉俗成眞。」至於他在哲學上所深造自得的境界，可引他「蓟漢微言」中自道甘苦的幾句話來表明「及囚繫上海，專修慈氏世親之書，此一術也，以分析名相始，以排遣名相終，從入之途與平生樸學相似，易於契機。」「爲諸生說莊子，旦夕比度，遂有所得。端居深觀而釋齊物，乃與瑜伽華嚴相會。」「自揣平生學術，始則轉俗成眞，終乃回眞向俗。」現代西洋哲學，大都陷於支離繁瑣之分析名相。能由分析名相而進於排遣名相的哲學家，除懷惕黑教授外，餘不多覯。至轉俗成眞回眞向俗，儼然柏拉圖「洞喩」中所描述的哲學家胸襟。足見章氏實達到相當圓融超邁的境界。

由「回眞向俗」一點，我們可以知到他晚年比較留心政局，回復到儒家。他晚年創辦一個刊物，叫做「華國」一方面意識到他有昌明國學的重任，一方面鑒於社會風紀的敗壞，國勢的衰弱，他每以氣節鼓勵靑年，並特別表揚孔門中有勇知方的「子路，」而反對定疏的性理之辨，卽謂其思想漸趨於接近陸、王，亦無不可。他並且指出陽明之學的長處在「內斷疑悔外絕牽制。」（此語不審出自何處，引自稽文甫著「晚明思想史論」頁五七。）確甚精要。

如果說國學大師章太炎先生的貢獻在於融會佛、老，則佛學大師歐陽竟無（一八七一至一九四三）先生的貢獻，便在於融會儒、佛。歐陽先生爲人爲學篤實光輝，允爲一代大師。其所述作，均切於身心，激於悲憤，故皆弘毅瓌偉，精力彌滿，感人甚深。他是石棣楊仁山居士門下四大弟子之一，（餘三人爲桂伯華，黎端甫，李證剛，）承繼楊氏事業，一生盡瘁弘法，刻書教學，創立支那內學院。他在佛學方面的貢獻，不在本篇範圍。本文擬只就他發揚陸、王之學的地方，略加敘述，以見時代趨勢。

據說他早年因中日之戰，乃感慨雜學無濟，專治陸、王，期以補救時弊。當時對陽明之學，見之至深，執之至堅，友人勸他學佛法，皆被嚴拒。後因得見楊仁山居士，並遭母喪後，方摒絕一切，歸心佛法，潛研法相唯識，深探般若涅槃，闡幽發微，精到有識。自九一八事變以後，忠義憤發，復轉而以般若融貫孔學，表彰陸、王。他與人論孔學書，有「陸量宏而程量隘」的話。（陸指象山，程指伊川。）又於他所刻的「中庸讀」敍中，引象山大人詩而歎曰：「嗟乎象山，天下大亂，孔孟將亡，吾烏得其人而旦暮遇之！」他對於象山這樣推尊景仰，想來不僅由於象山與他皆是江西人，有同鄉關係罷。「論語讀」敍云：「東海有聖人焉，此心同此理同也。西海有聖人焉，此心同此理同也。……般若直下明心，孔亦直下明心。蓋墨子短喪薄葬，一切由事起，孔子食旨不甘，聞樂不樂，一切由心起。直下明心，不願乎外，是之謂一，無入而不自得焉，是之謂貫也。」是他對於儒學的中心認識，也是以當下一念心安理得，釋孔子一貫之道，也是他融貫儒、佛，宗仰象山的所在。心同理同之心，亦卽是性，所以他又提出「爲性而學，學以盡性」的宗旨。他又指出明心盡性之工夫爲誠，故有「人不務誠，失其本心」的話。但體用不二，誠雖是工夫，但亦卽本體。在「中庸讀」敍中他說：「中庸，以一言之曰誠，以二言之曰中庸，曰中和，曰忠恕。以三言之曰費而隱，曰微之顯。無所謂天地萬物，中外古今，只是一誠，無所謂天下國家禮樂刑政，止是一誠。無所謂智愚賢不肖，知能大小曲直險夷，止是一誠。誠至則生天生地，生物不測。誠不至則一切俱無。心非其心，境非其境，事非其事。」又他與人論孔學書云：「誠包六義，天然也，有繼也，不二也，深固也，慊足也，能生也。」（見歐陽竟無大師紀念刊）近讀得他的遺文中有「誠

至無生死，狂狷是也。媚世求生，汩眞性情，鄉愿是也。國以鄉愿亡，以狂狷存。」（理想與文化第七期）這都可說是他的人格氣象，學問旨趣與夫淑世苦心的表現。

在新文化運動時期，中國思想界的趨勢是無選擇地介紹西洋的思想學術，並勇猛地攻擊傳統的文化和禮教。這時對於哲學有興趣的人雖很多，然而尙說不上對於任何哲學問題有專門系統的研究。這時的思想界可以說是只達到文化批評的階段，批評中西文化的異同優劣以定建設新文化改革舊文化的方向。在當時大家熱烈批評中西文化的大潮流中，比較有系統有獨到的見解，自成一家言，代表儒家代表東方文化說話的，要推梁漱溟先生在民國十年所發表的「東西文化及其哲學」一書。

梁先生認爲儒家與佛家爲兩個不同的路向，他不採取一般援儒入釋，援釋入儒的融會儒、佛的辦法。當他早年發表「究玄決疑論」信仰佛法時，便決心出世，獨居茹素，過佛家的生活。後來因他思想折回儒家一路，便隨之改變生活，結婚肉食，發揮儒家思想，以解答當時甚爲迫切的東西文化問題。

在他那時唯物史觀在中國尙不甚流行。然而他對之早已有了切當的批評。他指出物質環境與意識或文化創造，只能說是有「緣，」不能說前者爲產生後者之「因。」換言之，只能說物質環境與意識有「關係」或「關聯，」不能說物質決定意識。他認不同的文化，是基於人類主觀上人生態度的不同，不能從物質條件的不同去求根本的解答。由於有了這種根本的看法，所以後來他

雖力言經濟的重要，有「拿不出經濟方案來，休談政治」的話，並力言社會經濟制度的改革，爲改善社會階層間的不公平，達到合理人生的要圖，而且他自己復放棄純學術的研究去倡導鄉村建設運動，以求改善農村的經濟生活，爲政治建設尋一新出路。簡言之，他採取了社會主義者的社會改革的理想，而理論上他卻始終沒有陷於唯物史觀的窠臼。

對於儒家思想的辯護與發揮，他堅決地佔在陸、王學派的立場，提出「銳敏的直覺」以發揮孔子的仁和陽明的良知。他特別着重銳敏的直覺是反功利的，不算賬的，不分別人我的，不計算利害得失，遇事不問爲什麼，而但求此心之所安的生活態度。這直覺是隨感而應的，活潑而無拘滯的，剛健的，大無畏的行爲的泉源。他對於西洋文化中的功利成分，和當時在中國很流行的實用主義，曾予以深切有力的排斥。此說一出，頗合剛從西洋遊歷回來發表「歐遊心影錄」以爲東方文化呼籲的梁任公的脾胃，於是梁任公也對於中國人「無所爲而爲」的人生態度，大加贊揚。因此當時提倡西化的人如吳稚暉先生等，都常常把二位梁先生認作攻擊的對手。按不算賬或無所爲的態度在某意義下，亦契合老、莊思想。但梁先生是自孟子及陸象山義利之辨出發注重道德意義而非老、莊之純任自然。

關於東西文化問題，漱溟先生鄭重提出中國文化是否會被西方文化推翻？或中國文化是否有根本翻身成爲世界文化的機會？換言之，他要問中國文化是否有不可磨滅，顛撲不破者在？在我們現在看來，此問題或許已不成問題，然而在當時全盤西化，許多人宣言立誓不讀線裝書，打倒孔

家店的新思潮澎湃的環境下，大家對於中國文化根本失掉信心。他所提出的問題確是當時的迫切問題。他的答案當然很足以助長國人對於民族文化的信心和自尊心。他認爲上面所說的儒家的人生態度，就是使生活有意義有價值的態度，有其獨特的永久普遍的價值，且足以拯救西方人在功利競爭中精神生活上的苦惱與煩悶。他指出西洋、中國、印度三種文化出於三種不同的人生態度：西洋人肯定現實生活，而向前逐求；中國人肯定現世生活而融融自得，且以向前逐求爲戒；印度人則否認現世生活而要求脫去此世界取消此生命。一向前，一持中調和，一向後。三家文化的路向，根本不同。這是他觀察三方文化的「色彩」「風氣」「趨向」所得的大概印象，他並不是不承認有例外。所以假如你舉出少數例子，說中國人和印度人也有向前的人生態度，西洋人也有出世向後的人生態度，你是不能推翻他的大概印象的。最有趣的是，他復根據經濟、科學、哲學種種變遷的動態，而預言西方將逐漸由向前的態度而趨於中國人持中調和的態度，且最後將更進而趨向印度人向後的路向。因此他預言着中國文化在最近的將來將復興，印度文化在更遠的未來將復興。這種說法在當時頗足以使人對整個東方文化的前途，有了無限的樂觀和希望。他這種看法，不論對與不對，是基於綜觀世界文化演變的事實所得到的遠見和態度，並不是邏輯的公式，亦不是基於文化哲學的普遍原理。這是他的長處，因爲以事實作根據而推測，也是他的弱點，因爲缺乏文化哲學的堅實基礎。他這種弱點，於他最近兩年來所發表的「理性與理智之分別，」「論社會演進上中西殊途」等文章裏更顯得清楚。因爲他只是摭拾許多零碎的事例，說西洋有宗教，中國

無宗教，說中國人富於理性，西洋人只有理智，缺乏理性等，不惟對文化的本質，宗教的本質，宗教在文化中地位等問題，缺乏哲學的說明，且亦有違陸象山「人同此心，心同此理」的根本原則了。

他雖用力於比較東西文化路向的異同，然而他卻有一長處，卽他沒有陷於狹隘的中西文化優劣的爭執。且很着重地說，西方人的科學和德謨克拉西，中國人應全盤接受，認爲這兩種是人類生活中「誰能出不由戶」的普遍要素。不用諱言，他隱約地暗示着東方的人生態度比西方人向前爭逐的態度要深刻要完善。他一面重新提出儒家的態度，而一面主張全盤接受西方的科學和民主，亦未完全逃出「中學爲體，西學爲用」的圈套。然而他卻巧妙地避免了東方文化優於西方文化的偏狹復古的見解。他也沒有呆板地明白贊成中體爲用或舊瓶裝新酒的機械拚合。這不能不說是他立論圓融高明的地方。那知受了他影響的人，就把他隱約暗示的言外之意，很露骨的全盤託出了。試讀下面這一段：「西方文化者求生存競爭之文化，其宗旨在征服自然，爭取支配。中國文化者淑身善世之文化，其宗旨在明明德於天下。佛教文化者轉依解脫之文化，其宗旨在一切衆生我皆令入無餘涅槃而滅度之。由是可知西方文化者人類最原始之文化，亦較低之文化也；中國文化乃其較高者；佛教文化則最高者也。」（見王恩洋追念親教大師一文。王曾爲梁之學生，並曾在支那內學院治佛學。）這一段話可以說是把梁先生東西文化比較觀的流弊與弱點，和對於西方文化之精神背景，特別對於超功利的道德藝術玄學宗教方面之缺乏了解，亦暴露無餘了。

新文化運動以來，倡導陸王之學最有力量的人，當然要推梁漱溟先生。不過梁先生注重的是

文化問題。他發揮儒家陸、王一派思想，亦重在人生態度方面，很少涉及本體論及宇宙論。近十餘年來，他興趣且又轉入經濟政治的理論及鄉村建設工作方面，似已放棄發揮王學的使命了。黃岡熊十力（子眞）先生，與梁先生爲講友，且曾入支那內學院問學於歐陽先生，乃代之而起。得朱陸精意，融會儒釋，自造新唯識論。對陸、王本心之學，發揮爲絕對待的本體，且本翕闢之說，而發展設施爲宇宙論，用性智實證以發揮陸之反省本心，王之致良知。至於他如何精研法相唯識之學，而又超出舊唯識論以創立新唯識論的甘苦經歷，作者不懂佛學，不能闡述，茲僅擬就其哲學爲陸王心學之精微化系統化最獨創之集大成者一點，略加介紹。

他冥心獨造地，直探究宇宙萬有的本體。本體，他指出，是無形相的，是無質礙的，是絕對的，是永恆的，是全的，是清淨的，是剛健的。（見轉變章）最後他啓示我們，人的本心即是具備這些條件的本體：

「本心是絕待的全體。然依其發現有差別義故，不得不多爲之名。一名爲心。心者主宰義，謂其偏爲萬物實體，而不卽是物。雖復凝成衆物，要爲表現其自己之資具，卻非捨其自性而遂物化也。不物化故，謂之恆如其性。以恆如其性故，對物而名主宰。二曰意。意者有定向義。夫心之一名，通萬物而言其統體，非只就其主乎吾身而目之也。然吾身固萬物中之一部分，而偏爲萬物之主者，卽主乎吾身者也。物相分殊，而主之者一也。今反求其主乎吾身者，則淵然恆有定向。於此言之，斯謂之意矣。定向云何，謂恆順生生不息之本性以發展，而不肯物化者是也。故此有定向者，卽生命也，卽獨體也。依

此而立自我，雖常變而貞於一，有主宰之謂也。三曰識。夫心意二名，皆卽體而目之。復言識者，則言乎體之發用也。淵寂之體，感而遂通，資官能以了境者，是名感識。動而愈出，不倚官能，獨起籌度者，是名意識。故心意識三名，各有取義。心之一名，統體義勝，意之一名，各具義勝，識之一名，了境義勝。」（明心章上第二八二）此段發明本心，最關緊要。以本心爲絕對待，偏爲萬物實體，不僅主乎吾身，而偏爲萬物之主，是已超出主觀的道德的唯心論，而爲絕對的唯心論。而他所謂本心，不純是理智的純思純知，而乃卽是「仁」。「仁」便充分代表儒家的傳統了。他說：「仁者本心也。卽吾人與天地萬物所同具之本體也。……蓋自孔、孟以迄宋、明諸師，無不直指本心之仁，（實則，仁卽本心。而曰本心之仁者，措詞方便故）以爲萬化之原，萬有之基，卽此仁體。」（明心章上，頁二六一）作者嘗謂儒家思想的新開展，應發揮出仁的本體論，仁的宇宙觀，（見思想與時代月刊第一期）不意於熊先生處得一有力之代表。

他明晰指出本心與習心的區別，最足袪除不少誤會。因一般反對唯心論的人，只能反對執着習心的主觀唯心論者。若根本反對心同理同的本心，卽等於根本反對哲學，而只承認有心理學。他說：「心者卽性，是本來故，心所卽習，是後起故。」（明心下頁三〇四）他所認爲絕對永恆之本體，乃本心本性，而非指心理學可以研究的思慮營爲情感意欲等習心。習心與物相對，在某意義之下，亦是「無自性」之物，而本心則「衆物皆爲表現其自身之資具，而不物化者也」」與物相對之心，乃本心之顯現或發用。剛健的本體（本心）之顯現，有其攝聚而成形向的動勢，名曰翕。有其剛健

而不物化的勢用，名曰闢。所謂心物卽是闢翕的兩種勢用或過程，而翕闢相反相成，並非兩個不同的歷程。因此心物亦非二物，而是一個整體的相反相成的兩方面。此說破除把心消納到物執着物質的唯物論，並破除執着習心或勢用之心把物消納到心的唯心論，而成一種心物合一的泛心論。蓋心物既爲一個整體的兩面，則心物永不分離，卽就科學事實上看來地球尙未構成，尙無心理現象可能言之時，他認爲亦有曖昧的潛伏的心。他說「心雖是到有機物發展的階段才日益顯著，卻不能因此便懷疑有機物未出現以前就沒有闢或心這種勢用的潛存。」（轉變章）這是大膽有識的玄觀，不期而與西哲斯賓諾莎「萬物皆有靈魂，不過等級不同耳」之說契合。他既承認萬物莫不有心，因而不得不進一步承認有「宇宙的心」而謂「一一物各具之心，卽是宇宙的心，宇宙的心，卽是一一物各具之心。」（同上）是卽有似西洋哲學中宇宙靈魂（Anima Mundi）之思想。蓋他要貫澈心物合一之思想，不能不走入泛心論。但泛心論在西洋不惟爲科學常識所反對，且持唯心論的哲學家如黑格爾、鮑桑凱等人，雖不否認凡物莫不有心的事實，但亦認泛心論非心學正宗。蓋潛伏在外界自然事物之心，乃外在於靈明的本心或精神之心，不足以爲宇宙本體。但熊先生的高明處，卽在於認爲與物對待或與物合一之心，無自體，換言之，非本心，非本體，而乃本體顯現之一面。是以他既能打破科學常識的拘束，亦不執着泛心論而歸於絕對先天的本心。

假如他單講本心，而不言翕闢，單講本體，而不講大化流行之用，卽不免陷於空寂。然而他又能發揮陽明「卽知卽行」的義蘊，提出體用不二，卽流行見本體的說法，以爲基礎。這就是他超出

「離用言體，未免索隱行怪」「於性體無生而生之眞機，不曾領會」的佛家思想的地方。他指出，「無體卽無用，離用元無體」體不可說，而用卻可說。工夫要在卽用顯體，從用中悟出本體。宇宙一切原是大用流行，大用流行，卽是體之顯現。吾人不能執此流行者爲眞實，謂其別無有體。吾人亦不能離棄此流行者而外流行以求體。所以他所提出的卽用顯體之說實不啻爲反本歸寂明心見性指出一下學上達簡易平實之門徑。

熊先生於本心卽性，本心卽仁，皆有所發揮，惟獨於「本心卽理，心者理也」一點，似少直接明白的發揮。（當然，性卽理，仁爲心之德愛之理。談性談仁，卽已談到理。）不過或由於熊先生注重天地萬物一體之仁，以生意盎然，生機洋溢，生命充實言本體，而有意避免支離抽象之理。或者他將於他次一著作「量論」中，更暢發「心卽理也」之旨，亦未可知。

復性學院主講馬一浮先生，本係隱居西子湖畔的一位高士，也是我國當今第一流的詩人。自倭寇內侵，離開杭州後，方有意發佈其學術思想以詔國人。初在國立浙江大學講學，有「泰和會語」及「宜山會語」刊佈。既主講復性書院，前後刊印有復性書院講錄九種。眞可算得「綜貫經術，講明義理」老而彌篤了。馬先生兼有中國正統儒者所應具備之詩教、禮教、理學三種學養，可謂爲代表傳統中國文化的僅存的碩果。其格物窮理，解釋經典，講學立教，一本程、朱，而其返本心性，祛習復性則接近陸、王之守約。他尤其能卓有識度，灼見大義，圓融會通，了無滯礙。隨意拈取老、莊、釋典以闡揚儒家宗旨，不惟不陷於牽強附會，且能嚴格判別實理玄言，不致流蕩而無歸宿。

馬先生生平沈浸潛玩於中國文化的寶藏中，他用力所在，及比較有系統的思想，乃是關於文化哲學的思想。他舉出詩教、書教、禮教、樂教、易教、春秋教，稱爲六藝。六藝實卽六經，因六藝不僅是呆板地指六部經典，而是廣義的指六種或六部門活潑發展的文化學術或教化而言。他認爲不僅國學應楷定爲六藝之學，而且六藝包羅萬象，該攝一切學術文化，「全部人類之心靈，其所表現者不離乎六藝，其所演變者不能外乎六藝」（泰和會語）「聖人用是以爲教，吾人依是以爲學。教者教此，學者學此。」（講錄二，是及此均指六藝。）卽西洋學術亦可統攝於六藝之內。因爲西洋學術文化均可統攝於眞美善三種價值。而六藝之中，詩、書屬於善，禮、樂屬於美，易、春秋屬於眞。因爲六藝或六部門的學術文化，其來源不是出於物質條件，而是得吾人心性中自然流出。換言之，他認爲文化是精神的產物，不是爲物質條件所決定的。他說：「六藝本是吾人性分所具的事。……吾人性量本來廣大，性德本來具足，六藝之道卽是此性德中自然流出的。性外無道也。」但照心統性情的說法，性卽是心中之德，心中之理，自性德流出，實不啻自本心中發出。所以他又說：「一切道術皆統攝於六藝，而六藝實統攝於一心，卽是一心之全體大用也。」因此他總括道：「天下萬事萬物不能外於六藝，六藝之道，不能外於自心。……天地一日不毀，此心一日不亡，六藝之道，亦一日不絕。人類如欲拔出黑暗而趨光明之途，捨此無由也。」（宜山會語）簡言之，他的文化哲學的要旨是說，一切文化，皆自心性中流出，甚至廣義講來，天地內萬事萬物，皆自心性中流出。只要人心不死，則人類的文化卽不會滅絕。這種文化觀，使得他對於人類文化，特別民族文化有了堅強信心。當然這是很有高遠

識見能代表中國正統思想的文化觀，要說明如何萬事萬物，如何全部文化，皆自心性中流，自然需要很高深困難的唯心哲學作基礎。

進一步他提出論語爲總經，指出論語中已包括了六藝的大義。他以論語孔子言仁處，講明詩教；以孔子言政處，講明書教；以孔子言孝弟處，講明禮樂教；以孔子之言正名，爲春秋大義；以孔子在川上章，於變易中見不易，及予欲無言章，明示性體本寂而神用不窮，卽以此兩章，講明易教大義。提綱挈領，條理清楚，頗能融會貫通。所以他論語大義一書，實最爲精要。

馬先生注重條理，喜排比對稱，極似朱子，然而不陷於支離，以其能得統歸，達到圓融的一，故可了無滯礙。他每以「理事不二，知行合一，理智同符，始終一貫」講條理。又謂「內外本末，小大，精粗，統之有宗，會之有元，備而不遺，道而不睽，交參互入，並攝兼收，錯列則行布分明，匯合則圓融無礙。此條理之事也。」（講錄卷二）這很能見出他於分中見合，對立中見統一的綜貫能力。至於他講心與物及心與理的關係，尤能調和朱、陸而得其匯通。他釋朱子格物窮理之說，認朱子並未以理爲在外：「今明心外無物，事外無理，卽物而窮其理者，卽此自心之物而窮其本具之理也。此理周徧充塞，無乎不在，不可執有內外。」這是他挽救朱子向外窮理的支離的地方。他又歸到心外無物，心外無理，心外無事的心學道：「今明心外無物，事物無理。事雖萬殊，不離一心。（佛法亦言，當知法界性一切，惟心造，心生法生，心滅法滅。萬行不離一心，一心不違萬行。）一心貫萬事，卽一心具衆理。卽事卽理，卽理卽心，心外無理，亦卽心外無事。理事雙融，一心所攝。然後知散之則爲萬殊，約之唯是一理。」

（講錄卷一）這足以表現他以極深睿的識度於儒釋和朱陸間灼然見其貫通一致的地方。

根據以上對於近五十年來中國哲學的敍述，我們很可以看出，如何由粗疏狂誕的陸、王之學，進而爲精密系統的陸、王之學，如何由反荀反程、朱的陸、王之學進而爲程、朱、陸、王得一貫通調解的理學或心學。並且可以看出這時期儒家哲學之發展，大都基於佛學的精研，因而儒學、佛學也得一新的調解。

至於過去這五十年來何以陸、王學派獨得盛大發揚，據個人揣想也並非無因。大約由於（一）陸、王注重自我意識，於個人自覺民族自覺的新時代，較爲契合。因爲過去五十年，是反對傳統權威的時代，提出自我意識，內心直覺，於反抗權威，解脫束縛，或較有幫助。（二）處於青黃不接的過渡時代，無舊傳統可以遵循，無外來標準可資模擬，只有凡事自問良知，求內心之所安，提挈自己的精神，以應付瞬息萬變之環境。庶我們的新人生觀，新宇宙觀，甚至於新的建國事業，皆建築在心性的基礎或精神的基礎上面。在前清咸同年間，清朝中興名臣如曾滌生、胡潤芝、羅羅山之流，均能本程、朱之學，發爲事功。我們不禁要問，在過去五十年內，哲學界中陸、王之學頗爲盛行，但能本陸、王之學，發爲偉大事功者，又有沒有代表人物呢？我們可以答道，有的。國父孫中山先生與當今國府主席蔣先生，就是王學之發爲事功的偉大代表。中山先生倡知難行易之說。此說雖經哲學界的人士如胡適、傅銅、馮友蘭諸先生的批評，然而仍顛撲不破，成爲鼓舞國人爲革命建國建立心理基礎的一個力量。而且中山先生知難行易之說所推出之兩大結論，其一，能知必能行，即包含知行合一的道理。

蓋能知必能行，即眞知必能與行爲合一之意。如有人問能知而未必能行者，其故何在，則必須藉陽明「知而不行，只是未知」之說以解答之。故能知必能行與「知而不行，只是未知」，皆是知行合一論的兩種不同說法。又中山先生又力言「以行而求知因知以行」的知行合一並進，爲近代文明進化之特徵。蓋以行而求知即由行以求與知合一。因知以進行，即由知進而求與行合一。且「因知以進行」即包含陽明「知是行之始，行是知之成」的精意。足見「知行合一」實是中山先生所特別注重而有新發揮者。（參看拙著知難行易說與知行合一說一書）又知難行易之旨，孔、孟、程、朱，皆有提示。希臘精神尤重知難行易。皆不免有重知輕行的流弊。中山先生獨提出「不知亦能行」的原則，遂使其學說富於近代精神。蓋不知亦能行，非謂無知亦能妄爲，盲目亦能冥行，乃意在指出革命建國之事，急在眉睫，不能老沈躭於求知冥想，而延遲實行。須一、本冒險精神以行。二、本信心以勇往力行。三、本科學假設以實驗進行。四、本先知先覺的理想，專家的設計而努力實行，亦即行以求知，且行且知，不行不能知之意。此外中山先生提倡大同理想，革命先革心之教，及軍人精神教育，對知仁勇三達德有親切發揮，於民族主義演講中提出八德加以新發揮，而能得儒家思想之全體大用。於恢復民族的自信心，促進民族意識的自覺，貢獻頗大。故作者認爲中山先生雖只是一意融會西洋思想，發揚民族精神，以應革命需要，而無意中契合於象山「大人」的理想，陽明知行合一的學說，並灌注之以近代精神，而應用之於革命事業者。

至於蔣先生則在他青年時期，即曾服膺陽明、黎洲之書。且明白宣稱須「合陽明知行合一之

說及總理知難行易之說去建立一種新的注重力行的立國精神。」他於初辦黃浦軍校時，即以「革命之學大學也革命之道大學之道也」詔示諸同學。他所謂大學或大學之道即誠學或仁道。他解釋軍校的親愛精誠的校訓說「不親則離，不愛則恨，不精則雜，不誠則無以致親致愛致精」這「致」字與陽明致良知之致，同一用法。又以注重當下一念之動機勉勵諸同學說：「一念之是，足以興邦，一念之差，足以喪身。」極言致當下一念的良知之功，及不致良知之危殆。又說「誠者成也。事之不成者，由於內心之不誠也。」換言之，他根本認爲事之不成，由於意之不誠，由於良知之不致，頗具有孟子「行有不得，（事之不成）反求諸己，」（反責自己之意不誠知不致）的深意。可以說他責己之嚴，治事之勤，革命之精誠，事業之偉大，皆由於精誠致良知之學問得來。

抗戰後，蔣先生又能灼然見得王陽明知行合一說及中山先生知難行易說的貫通契合處，而發揮出他的「行的道理。」他這裏所謂行，乃是知行合一之行，乃是經常的必然的自發的不息的無有不善的天行。他所謂行「是天的本性，也是人的本性，」簡直就是哲學上的本體或實在。他這本體是體用合一，知行合一，動靜合一的本體。是本體也是工夫，是動也是靜，是行也包括知。即誠和仁也包括在行之中。就行之眞純專一永不退轉言便謂之誠。就行之生生不已，爲生而行，爲救人而行，爲增進人類全體之生活，爲創造宇宙繼起之生命言，便謂之仁。仁也，誠也，行也，其實一也。亦可謂爲同一本體之不同的說法，不同的方面而已。王陽明的良知，實指知行合一之知。蔣先生所謂「行」實指知行合一之行。王陽明所謂良知包含仁和誠，蔣先生所謂行，亦包含仁和誠。

蔣先生從易經「天行健」的說法，而指明「行」是天的本性，也是人的本性。他發現喜歡力行，乃是人的天性。凡正常健康的人，必以懶惰閑耍無所事事為苦悶。行既是人的本性，所以就個人修養言，人應盡力實現這種行的本性，就教育言，應鼓舞人啓發人這種力行的天性，使之向上奮發。因此力行就是盡性致命（完成人的使命）之道。這無有不善的天行，既是人的本性，則人的本性當然是無有不善的。所以他這種說法實不啻予孟子的性善說一個新的證明。

我敢斷言，沒有人會否認蔣先生對陽明之學實有親切精闢的發揮，且於事功方面發揮出偉大的效用。學院的哲學家們似乎多囿於成見，少有人願意剴直承認孫先生及蔣先生在中國哲學上的貢獻。這樣會將哲學與事功分成兩橛，也會以為革命建國的偉業可以不基於深厚的哲學素養。而一般講黨義的人，似乎又把孫、蔣二先生的哲學思想推崇得過高，將總理總裁的哲學見解信條化，權威化，不惟有礙於學術思想的自由發展，且亦無補於主義之發揚光大。我希望我在這裏提示出了一個平允折衷的看法。

近二十年來關於中國哲學史的研究與整理，我們應該提到胡適先生著的中國哲學史大綱上冊，馮友蘭先生著的中國哲學史，及湯用彤先生著的漢魏晉南北朝佛教史三書。胡先生的書於開新風氣，提示新方法影響至大。他受過傳統漢學家考證方法的訓練。於墨經的考訂，貢獻極大，而又首以流暢有力的白話文著書，且又以新思想的立場評論各家學說（特別批評儒家，表揚墨家的實用主義。）在當時新文化運動上，實一極有力量的要籍。他這書的宗旨在他的英文本「先秦

名學史」的導言裏說得很明白，卽要(一)使中國人於傳統道德或禮教的權威裏解放出來，(二)提倡非儒家的諸子哲學的研究，以減輕儒家一尊的束縛，而開思想自由之風。這兩點，實代表新文化運動對於改革傳統思想的兩大方案，而他這書確於這兩方面有很大的貢獻。不過就我們現在看來，儒家之定一尊之權威化，亦卽儒家思想之失掉眞面目，眞精神，故新文化運動消極的反對儒家之軀殼之權威，積極的於啓發對儒家眞面目眞精神之發揚，亦有其功績。後來，胡先生又著有「說儒」一篇，根據歷史材料，說明儒家的歷史的和職業的背境。他指出儒者本爲殷代的遺民，以傳授禮文，導演禮儀爲職業者，至孔子始發揚其精神，蔚然成爲一顯學。這篇文章的態度似較客觀，復引起許多有唯物史觀興趣的人，從職業或出身方面去解釋孔、老、墨的異同。

馮先生能夠在幾年內一氣將兩厚册中國哲學史寫成，這是難能的地方。書中摘錄了不少的材料，極便參考之用。上卷以蘇格拉底在西洋哲學上的地位比擬孔子在中國哲學史上的地位，以桑他耶拿認宗教爲詩之說，解釋儒家的「禮」之富於詩味，頗新穎切當。於公孫龍子的學說，他尤其有特殊研究的心得，便向來沈晦而少人注意的學說，粲然明白。惟下卷中，於中國佛學部分，或有須得更求改進的地方，且對陸、王學說，太乏同情，斥之爲形而下學，恐亦不甚平允，且與近來調和朱陸的趨勢不相協合。他以西洋新實在論的共相說，去解釋朱子的「理」，這可以說是他後來的新理學的濫觴。在導言裏，他認爲中西文化的差別，只是時間的差別，中國哲學自漢之董仲舒起以迄康有爲止，統可謂爲經學時期。這可說是他對於哲學史的看法。近來他又寫成「中國哲學之精神」

一書，（尚未印行，作者曾讀過他的底稿）多少採取了辨證發展的方法，對陸王哲學也似有了新的認識，於儒、墨、老、莊、程、朱之外，他並指出先秦的名家，魏晉玄學，禪宗，陸王心學以及他自己的新理學皆是代表中國哲學之精神的正統哲學，而分析出各派哲學的過渡或他所謂「轉手」的過程。

寫中國哲學史最感棘手的一段，就是魏晉以來幾百年佛學在中國的發展，許多寫中國哲學史的人，寫到這一期間，都碰到礁石了。然而這一難關卻被湯用彤先生打通了。湯先生以縝密的頭腦，淵博的學問，熟悉東西洋哲學文學，學習過梵文及巴利文以治印度哲學，承繼他家傳的佛學，並曾在支那內學院聽過歐陽竟無先生講佛學，同時他又得到了西洋人治哲學史的方法，再參以乾嘉諸老的考證方法，所以他採取蔡勒爾（Zeller）治希臘哲學史一書的方法，所著的漢魏兩晉南北朝佛教史一書，材料的豐富，方法的謹嚴，考證方面的新發現，義理方理的新解釋，均勝過別人。他並且要採文德爾班（Windelband）寫西洋哲學史的方法，以問題爲中心，寫一部「魏晉玄學」。他過去兩三年所發表的「言意之辨」「向郭義之孔子與莊周」「王弼論聖人有情」等篇，就是此書中的各章。他還著有「印度哲學史」及「隋唐佛教史」「均北京大學講義本」尚未正式印行。足見他矜審的態度了。他超出哲學各派別的爭論之上，極力避免發表他自己的哲學主張，然而從他佛教史中分別名僧與高僧一段，誰也可以知道他的意嚮之所在了。他嘗說，眞正高明的哲學自應是唯心哲學。然而唯心之心，應是空靈的心，而不是實物化或與物對待之心。這已充分透露出他的哲學識見了。他的佛教史雖採用了精密的考證方法，然而卻沒有一般考據家支離繁瑣的弊

病。據作者看來，他得力於兩點：第一爲以分見全，以全釋分的方法。他貴在匯通全時代或一個哲學家整全的思想。他每因片言隻字，以表證出那位大師的根本見解，並綜合一人或一時代的全部思想，以參證某一字句某一章節之確切的解釋。第二，他似乎多少採取了一些錢穆先生所謂治史者須「附隨一種對其本國已往歷史之溫情與敬意」的態度。他只是着眼於虛心客觀地發「潛德之幽光，」設身處地，同情了解了古哲，決不枉屈古人，既不抨擊異已之古人，亦不曲解古人以伸己說。試看他提到輔嗣、子玄、子期、肇公、道公、生公等人之親切熟稔，就可見得他尙友千古之同情態度，已溢於言表了。

他根據他多年來對中國文化學術史的研究和觀察，對於中國哲學發展之繼續性 (continuity)有了新穎而深切的看法。他一掃認中國哲學的道統在孟子以後，曾經有過長期失傳的偏狹的舊說。他認爲中國哲學自來就一脈相傳沒有中斷。卽在南北朝隋唐時代，當佛學最盛，儒學最衰時期，中國人並未失掉其民族精神。外來的文化只不過是一種偶然的遇合，外在的刺激，而中國人利用之，反應之，吸收之，以發揚中華民族性，並促進中國哲學的新發展。他這種說法當然是基於對一般文化的持續性和保守性的認識。這種宏通平正的看法，不惟可供研究中國文化和中國哲學發展史的新指針，且於積極厲行西化的今日，還可以提供民族文化不致淪亡斷絕的新保證。而於全盤西化聲中，足以促進吾人對於民族文化之新開展的信心。

第二章　西洋哲學的紹述與融會

西洋哲學之傳播到中國來，實在太晚！中國哲學界缺乏先知先覺之士及早認識西洋哲學的眞面目，批評地介紹到中國來，這使得中國的學術文化實在吃虧不小，這不能不怪中國人的精神生活太貧乏，對於西人精神深處的寶藏，我們缺乏領略掘發的能力。我們在文化方面，缺乏直搗黃龍的氣魄，我們只知道從外表邊緣實用方面，去接近西洋文化。我們最初只注意到西人的船堅砲利，打了幾次敗仗之後，才覺悟到他們還有高度有組織的政治法律。最後在新文化運動的大潮中才徹悟到別人還有高深的學術思想。我們才眞正明瞭思想改革和研究西洋哲學思想的必要。然而，我們學習西洋哲學的經過，仍然是先從外表邊緣，實用方面着手。功利主義，實證主義，實驗主義，生機主義，尼采的超人主義，馬克思的辯證法唯物論，英、美新實在論，維也納學派，等等，五花八門，皆已應有盡有，然而代表西洋哲學最高潮，須要高度的精神努力才可以把握住的哲學，從蘇格拉底到亞理士多德，從康德到黑格爾兩時期的哲學，卻仍寂然少人問津。

使得西洋哲學在中國不能盛大發展，還有兩個原因：第一、治中國哲學者尚不能打通西洋哲學，而治西洋哲學者亦尚不能與中國哲學發生密切的關係。第二、治哲學者缺乏科學根柢，研究科學者不理會哲學。最有趣的民國十二三年時丁在君與張君勱兩先生關於科學與人生觀之

論戰，一個注重意義與價值的認識，主張建立有哲學根據的人生觀，一個提倡科學，認爲須應用科學方法以解釋並處理人生問題。然而他們兩位老朋友竟會爭辯得不能調解，而那時思想界的人士也大都參加了雙方的論戰。這只是表示科學與哲學在中國還沒有達到分功互助的階段罷了。

但無論如何，我們亦有一些進步的好消息可以奉聞。我們研究西洋哲學業已超出雜亂的無選擇的稗販階段，進而能作有系統的源源本本的介紹了，並且已能由了解西洋哲學進而批評融會並自創了。換言之，西洋哲學在中國已經生了根，慢慢地可以自己繁榮滋長了。然而這都只是最近期的事。自從民國十二年張頤先生（字眞如，先後留學美國、英國、德國十餘年，在英國牛津大學撰有「黑格爾的倫理學說」博士論文一册）回國主持北京大學哲學系，講授康德和黑格爾的哲學時，我們中國才開始有夠得上近代大學標準的哲學系。自從張東蓀、瞿菊農、黃子通諸先生於民國十六年創刊哲學評論後，中國才開始有專門性質的哲學刊物。自從民國二十四年四月中國哲學會成立，舉行第一屆年會起，中國哲學界才開始有自抒哲學理論自創哲學系統的嘗試。因爲在年會中所宣讀的論文，大都是各人研究思索的新得，而爲長篇論文和整本著作的內容的初次宣讀。自從民國三十年中國哲學會西洋哲學名著編譯委員會成立後，我們對於西洋哲學，才有嚴格認眞的有系統的有計劃的經過專家校閱夠得上學術水準的譯述和介紹。

說到介紹西洋哲學，大家都公認嚴幾道是留學生中與中國思想界發生關係的第一人。他譯述赫胥黎、斯賓塞爾、亞丹斯密、穆勒約翰等人七八種名著。作者昔年曾專文介紹他的翻譯工作

（見嚴復的翻譯一文，十四年東方雜誌某期）完全說他的優點。現在純從哲學的立場，覺得對他的譯述工作，另有不同的看法。第一、他沒有譯述比較專門的哲學著作。第二、他介紹進化論以弱肉強食物競天擇等觀念以警惕國人，他介紹英國的功利主義，以策勉國人努力富強之術，對前說忽略其生物學研究，及其發生的方法，對後者忽略其提倡放任，容忍，自由平等的民主思想，和注重社會福利，改善平民實際生活的社會改革思想。當然他有他的苦衷，他為他的時代和讀者羣所限，然而足見他譯述的目的是實用的，有救治當時偏弊的特殊作用的，換言之，不是純學術的。他所譯述的學說，不是他服膺有心得的真理，而只是救時的藥劑，所以到晚年來他會自己放棄，甚至反對他所譯述的學說了。第三、他雖然提出信達雅三大翻譯標準，然而他主要的興趣和着重點卻在「雅」。他本來是一個桐城派的古文家。他的譯品之受當時士林推重，甚至我們現時都還可以欣賞的地方，主要的乃在於它的雅。他譯天演論，原文一字，有時他粉飾成兩三句，原文一兩句，有時他鋪張成一大段，然而這樣卻使他寫成相當美的古文了。所以我們認為他的譯述，就內容言，非專門哲學的；就目的言，是實用的；就方法言，是用文雅的古文以達恉的。他有他所以要如此作的苦衷，他曾盡了他對時代的使命。然而現在我們不能不說嚴譯的時代已經過去了。

在此時期，梁任公先生曾發表了他的「西儒學案」，介紹霍布士，笛卡兒，洛克，康德等許多大哲的思想。記得他還用他不十分懂得的佛學去解釋他更不甚懂得的康德。他自己也承認免不了「稗販，破碎，籠統，膚淺，錯誤諸弊。」（清代學術概論頁一六三。）

其次王靜安先生曾抱「接受歐人深邃偉大之思想」的雄心，而他的學力和才智也確可以勝任。他曾有一兩年的期間皆「與叔本華之書爲伴侶」。從他的靜安文集看來，他的確對叔本華哲學有了直接親切的了解，且能本叔氏思想以批評紅樓夢，由叔氏以下至尼采上通康德。然而他忽然發現哲學中「可愛者（指康德叔本華等唯心哲學）不可信可信者（指實證主義自然主義之哲學）不可愛」，作了一首詩贊詠康德，此後便永遠與哲學告別了。這並不全由於他缺乏哲學的根器也是由於中國當時的思想界尚沒有成熟到可以接受康德的學說。

嚴氏於一八九八年始刊佈其天演論，其譯業極盛時期爲一九〇二年前後，王氏之刊行靜安文集，發表其關於叔本華之文字在一九〇五年，此後十餘年間國人對於西洋哲學之研究與譯述，實異常銷沉，我幾無法舉出一個代表人名或代表著作。梁任公謂「晚清之新思想運動西洋留學生殆全體未嘗參加運動之原動力及其中堅乃在不通西洋語言文字之人。」因此他責備「疇昔之西洋留學生深有負於國家」。其實在當時「中學爲體西學爲用」的文化方針下，政府派遣留學生只是去學習船堅礮利的「用」，以學海軍的嚴幾道，竟能對於西洋思想之介紹，有如許大的貢獻，已經可算是奇蹟了。這應該怪當時主持教育文化的人之無識見，梁任公未免錯怪了西洋留學生。

直至民八新文化運動興起，——這大半是西洋留學生領導的運動——胡適之先生等才介紹了一些詹姆士杜威的實用主義和科學方法。這時大家以爲邏輯就是研究科學方法或思想

方法的學問接着杜威羅素先後來華演講，研究西洋哲學的興趣，才慢慢增長。然而除了杜威五大演講集，羅素的哲學問題，心之分析，物之分析等演講集外，極少有像樣的譯著。講到這裏我們就不能不介紹一下張東蓀先生了。他以上海時事新報的名主筆，轉而研究哲學。他首先譯出柏格森的「創化論」和「物質與記憶」二巨著。後來又譯了「柏拉圖五大對話」。他又根據閱讀數十種西洋倫理學名著的結果，著成了一厚册道德哲學，這書內容相當充實，其性質有似關於西洋倫理思想的讀書報告。此外他還撰了不少的論文，介紹西洋現代哲學。對於實用主義，新實在論，批評的實在論，層創論，新唯心論等等，他都以清楚流利的文字各有所介紹。他搜集起來，成爲一巨册，叫做「新哲學論叢」。中間有一篇講述柏拉圖的「理型」的文字，表示他對於柏拉圖以及新實在論的共相說，研究的結晶，而且也能見出他的批評與融會能力。那或許要算是民國十八年前後，談西洋哲學最有價值的一篇文字。此後幾年，他似乎讀了康德，對認識論用了一番工夫，糅合各家學說，撰成一册「多元的認識論」（民國二十三年出版）認爲知識之所以可能，是由於感相及其背後的條理格式，設準，概念等所構成。這書同時有英譯本刊行。這大概要算中國治西洋哲學者企圖建立系統的最初嘗試。然而他的系統雖說是最早，卻算不得膽大。因爲他謙遜地自承他只是折衷論者或雜家。九一八事變後幾年內，辯證法唯物論盛行於國內，影響青年思想很大，蔚爲一種社會思潮。東蓀先生曾純從學術立場，予以駁斥和論辯。於一九三五年，他約集了幾位朋友出版了一册「唯物論辯證法之論戰」。然而他的壁壘似乎並不甚堅實，他自己的思想也常在轉變中，效力

似乎並不甚大。他因出身新聞記者，完全由於自學，方法或稍欠謹嚴，思想前後亦不一貫。但他多年來都在不斷地努力於翻譯介紹，自創學說，批評時代思潮，指導青年思想，均有其相當的貢獻與勞績。抗戰以後，他留在北平燕京大學任教，曾受過敵人的引誘與苦刑，而不變其節操，接受僞職。在這裏我謹代表中國哲學界向他致敬意。

還有一點此時須得順便報告者，即自嚴幾道氏介紹穆勒名學及耶芳斯名學淺說以來，國人漸知邏輯之重要。近年來對於西洋的數理邏輯國內學者有相當深的研究，且有新的貢獻者，頗不乏人。如俞大維、金岳霖、萬卓恆、沈有潛、沈有鼎、汪奠基、張蔭麟、王憲鈞、胡世華諸先生可爲代表。俞先生對此學天才特高，惜轉變興趣已有多年。金先生著有「邏輯」一册，爲國內唯一具新水準之邏輯教本。二位沈先生對邏輯多新的見解。汪、王、胡三先生數學基礎特佳。張先生惜已死去。至於整理中國哲學家之邏輯思想者，則當推胡適先生對於先秦名學之研究，而章士釗先生最近刊行之「邏輯指要」（獨立出版社三十二年）一書用力甚勤，搜羅甚富，堪與馬氏文通整理中國文法之成績相比擬。

金岳霖先生善自用思想，最長於邏輯分析。他的「論道」一書，（二十九年，）是一本最有獨創性的玄學著作。他本來由研究格林（T. H. Green）之政治思想進而研究格林所批評之休謨哲學。他最初用力於知識論，對於知覺的分析，頗用過一番工夫。由分析知覺經驗出發，他進而組成一「道、式、能」的玄學系統。他的系統中許多問題，都是從批評休謨出發。譬如他分析出來觀念

(Idea)本有二義，一爲意像，爲想之對象，一爲意念，爲思之對象。由於休謨只知道可想的意像，而不承認抽象的思想，所以他對於哲學問題，特別因果問題或秩序問題無法談得通。又如他提出「理有固然勢無必至」一原則，他認爲休謨從經驗上發現「勢無必至」是對的，但進而否認「理有固然」便錯了。而一些過份信仰科學的人，以爲「理有固然」「勢無必至」，復進而肯定「勢有必至」，亦陷於一偏。所以他認爲「理有固然」是邏輯研究的範圍，「勢無必至」完全要靠經驗的昭示。他以理勢脫節的辦法去解答休謨的問題，而反對勢有必至，理有固然的健康常識。

至於他的玄學或元學上最基本的概念是道、式、能。「道是式——能」「道有「有」曰式曰能。」能是不可名狀的X，式是析取地無所不包的可能。宇宙間每一事物都是式與能的結合體。「無無能的式，無無式的能。」能是動的，是有出入的。動的「能」套進或走出於靜的式。「能」套進於某式爲某物之生，「能」走出某式卽爲某物之滅，而「能」是無生滅，無新舊無加減的。他最後又提出無極和太極兩概念。他大概認爲能之極至，叫做「無極」，式之極至叫做「太極」。關於無極與太極他有下面幾條解釋：「道無始，無始底極爲無極。」「道無終，無終底極爲太極」「無極爲理之未顯勢之未發」「太極爲至，就其爲至而言之太極至眞至善至美至如」他這裏似乎帶有目的論的意味。他認爲有意志的個體皆以太極爲綜合的絕對的目標。「無極而太極是爲道」。這是他全書最末一條結論。

金先生以獨創的且習於「用英文想」的元學思想，而又多少採取了舊瓶裝新酒的辦法，用

了一些宋明理學的舊名詞以表達之。往往增加理解的困難，而未必能達到他所預期的感情的滿足。至於他的知識論，似沒有這種內容與名詞不調協的困難。他關於知識論的思想對於新實在論的確有不少新的貢獻。在抗戰前，他發表了「論外在關係」以駁斥唯心論者之內在關係說，及「手術論」以批評實驗主義者的手術論。近年來，他已寫成一本完整的知識論。就他在哲學評論上已發表的論思想一章看來，也可略知他所取的途徑。他分別思與想。思或思議的對象爲理，想或想像的對象是意像。「知識不僅是覺像，而且是明理。」他自己申明他的立場謂：「照本書的看法，以日常生活中所認爲是知識的那樣的知識的論，既不談唯心，也不能談唯物。……本書以爲無論我們對於心與物看法如何困難，我們總得承認有非心與非物。……」是一貫地代表新實在論者採自詹姆士的純粹經驗的看法。其實，從我們看來，認識的對象，恐怕不一定是非心非物，而是亦心亦物的東西。他又說「本書所需要的是思想之官的心，」所以他所講的心，乃是心理上的官能，既不是玄學意味的心，也不是康德式的邏輯意味的心。理是心的思議的對象，當然是外在於心的。他分析了「在中」二字所包含的幾種意義，他認爲無論在那種意義下，說「理在心中」或「心中有理」都說不通。他這樣就算把唯心論者的「心外無理」「心卽是理」之說排斥掉了。不過，分析名詞也許只是接近問題的初步工作，似並不是解答問題的最後法寶罷了。他大概也是從休謨的聯念論心理學出發，對於聯想與聯思也加以分析，對於聯念之主動性和創造性特加說明，足以救正認經驗論者以知識爲被動的說法。他說：「聯思聯想雖根據經驗，然而不抄寫經驗。雖遵守邏輯，而不

就是邏輯。」又說：「研究歷史，不是被動地抄寫經驗，研究邏輯，也不是機械地利用邏輯。在這兩門學問，我們需要創作的意像與創作的意念，別的學問的需要可想而知。」

馮友蘭先生的新理學與金先生的論道，在基本概念上是相同的。馮先生所謂理，相當於金先生所謂式，馮先生所謂氣，相當於金先生所謂能。由無極之氣到太極之理，所謂「無極而太極」的過程，形成「流行」的實際事物的世界，兩人的說法也是相同的。馮先生認為任何事物之所以成為事物，必依照理，必依據氣。這是承繼朱子認事物為理氣之合的說法，而馮先生復特別對於朱子凡物莫不有理之說加以新的發揮。他認為山有山之理，水有水之理，飛機有飛機之理。而理是先天的永恆的，故未有飛機之前，已有飛機之理，未有山水之前，已有山水之理。「實際」中萬事萬物之無量數多的理，便構成「眞際」。他所謂「眞際」就是理的世界。這些理在眞際中，不在事物內，也不在心內，因為心也是形而下的實際事物。哲學家的職務，只在肯定凡物莫不有理。至於窮究每一種事物之理，則是科學家的責任。哲學家只說山有山之理，水有水之理。至於格山水之物窮山水之理，則是科學家的工作。因為據馮先生說，哲學家或他所謂最哲學的哲學家，所講之理，是形式的，無內容的，哲學是不肯定實際的。而科學，以及舊式的壞的哲學便是有內容的，肯定實際的。換言之，單指出，凡物莫不有理，莫不有其本然樣子，而只是思此形式的一片空靈之理，理會事物的本然樣子，為哲學家之事，而進一步格物窮理，研究此理，發揮出此理之內容，為科學家之事。但哲學家也並非絲毫無所肯定，金先生及馮先生皆同意於建立形而上學系統時，亦必須有一些基本的肯定。如肯

定「有理，」「有氣，」「有物，」有「大全」等。這樣一來，則不肯定實際的哲學，便自武斷的肯定開始。

馮先生的新理學系統雖有許多地方與金先生的論道式能系統相同，但他的學說所以較金先生的學說，更易於了解而引人注意，似在於他盡力追溯他的學說如何係「接着」而不是「照着」程、朱道家，魏晉玄學及禪宗，發揮推進而來，有集中國哲學大成的地方。此外馮先生又著有新事論新世訓新原人諸書。新事論融貫唯物史觀之說以討論文化問題。新世訓分析解釋許多道德概念，以指導青年修養，法家道家氣味似乎很重。新原人講四種境界，由自然，功利，道德境界，而歸極於、天地境界，所以完成極高明而道中庸的理想。總之，馮先生在純哲學上的地位及貢獻究竟如何，我們現在似乎不敢斷定，我們也無法採取他自己對於他的「新統」的估價。不過他對於著作的努力，由新理學新事論新世訓貞元三書，發展爲五書，（加上新原人及新原道二書，）引起國內思想界許多批評討論辯難，思考，使他成爲抗戰期中中國影響最廣聲名最大的哲學家，我們不能不表示欽佩。

馮先生新理學一書出版後，全國各地報章雜誌，以及私人談話，發表的評論，異常之多。王恩洋先生且著一專書名爲「新理學評論」發表。態度似比較客觀，我願意引用一段，以見一般。王先生說：「理學家窮理之極，必入於唯心論而後其學有著落。……今馮先生則又不然。取其理氣之說，而遺其唯心之旨。……如沒有心，便無敷設發用之具。無極「而」太極是「而」不出來底。……理也，

氣也，心也，三者不可離者也。猶之圖式，器材，工師一樣，要則俱要，不要則俱不要。不可一要一不要。……馮先生但取舊理學的理氣而去其心，而同情於唯物論，眞可說是取其糟粕，去其精華。……」他這段批評比一般指斥馮先生的新理學為接近唯心論的人，似較切當。我嘗說，講程、朱而不能發展至陸、王，必失之支離。講陸王而不能回復到程、朱，必失之狂禪。馮先生只注重程、朱理氣之說，而忽視程、朱心性之說，且講程、朱而排斥陸、王，認陸、王之學為形而下之學，為有點「拖泥帶水」，無怪乎會引起王先生這樣的批評。

金先生及馮先生雖多少受了些英、美現代新實在論的影響，然而他們主要的志趣，是在於自己創立哲學系統。比較樸實地深研西洋典型哲學而得到深澈的觀點，於紹述西洋大哲時，即已發揮出自己的哲學見解，和對於流行哲學的批評。我願意舉出研究康德的鄭昕先生和研究柏拉圖的陳康先生作為代表。鄭先生是吾國第一個對康德作精深的研究，而能夠源源本本專門地系統地融會地介紹康德哲學的人。鄭先生撰有「康德學述」（哲學編譯會本商務）一書，他於發揮康德獨到的地方，約有三點：第一、着重康德的先天自我之為一切知識可能的邏輯條件或邏輯的主體。有此空靈的邏輯主體，方不致於外執着一個塊然的絕對的所與的物，內執着一個心理意義的，所與的氣質之心。第二、他指出康德的「物如」或物自身，不是絕對獨立的外物，亦不是抽出了一切性質關係所剩餘的離心獨立的渣滓或基質。他明白解釋康德的物如為「理念」。理念是關於事物知識之主觀的統一，有別於柏拉圖的理念，那只是事物之客觀的統一事物的原型。第三、他

堅持「心外無理」的原則，以發揮康德「可能經驗的條件同時卽是可能經驗的對象的條件」的根本觀點，認爲經驗中的一切事物或實在，皆受邏輯主體之法則的釐定。這樣一來，他便指出了由康德到黑格爾的康莊大道，他認爲善用理性的理性主義（以別於誤用理性的理性主義，或獨斷主義）由康德作謹愼的分析的開端，而到黑格爾才得到玄思的綜合的美滿的完成。

鄭先生精審樸實的文字，很少得到粗疏讀者的細心理會，我願在這裏摘引幾段以見一般。

『康德摘邏輯與科學之精華，以之鍾鍊知識，會證知識，而不爲邏輯與科學所蔽。故其學平實通達，了無滯礙。如果他肯像萊卜尼茲以各科學爲「頌神曲」或像馬萊波郎支「在神中見萬物」，則他的哲學系統容易得多，方便得多。但他只肯分析的謹愼的由『經驗的成熟低地』漸漸講到高處，適可而止。無法肯定的說的，不能肯定的說的便不說。其想說而不能肯定的說的部分，他名之曰「物如」。物如在理論上只爲知識的限制，理念理想，只是消極的。他的哲學不依傍形式邏輯。形式邏輯裏諸規律（像矛盾律），雖爲思維的必要條件，究竟於知識不是創造的。它們像培根挖苦神學的話，是不能生育的尼姑。康德所提倡的先驗邏輯主要的意思，是要將邏輯用到對象，用到經驗，用到自然界，使邏輯有內容。……

『康德不容許「先有物」「絕對料」一類的假定，而是實事求是，就理論事。此理是人心中所共有之理，所共守之理，不是懸掛在外面之理。此理有客觀性，卽是說，有普遍的效準與必然性，經驗之所以爲共同之經驗，知識之所以爲共同之知識，端賴此在心之理。用康德的術語說，此理是

「先天綜合」的作用，是先驗主體所運用之空間時間範疇等等。理不在外，心外無理。所謂外物之理卽吾心之所賦予者。康德在範疇之先驗演繹篇便是要證明這椿大道理——思想上哥伯尼式的革命。其結論是「可能經驗的條件，同時是可能經驗的對象的條件」可能經驗的對象卽指自然。其條件卽指普遍的自然律。可能經驗的條件，卽指吾心所運用之範疇，卽是思想律。除開思想律不能說自然律；除開吾心之理，不能言外物之理。康德之名言「悟性不從自然中求它的先天的規律，而在自然前頒布它的先天的規律」惟如此我們才能明瞭自然——雖不能說創造自然——明瞭這個數字及幾何圖形所做成的自然（嘉里劉）及明瞭科學書裏所印的經驗（柯亨。）科學書中所言之理，卽吾心之理的一大例證。科學所言之理，苟非具先天性（卽普遍有效性與必然性）則只有一時一地一人之科學，而無共同之科學。此一大例證是求知的人必不可忽略的。若並此鐵一般的證據不管，只顧說：「一事有一事之理」「一物有一物之理」假定滿坑滿谷，死無對證之理，於事何補？於人何補？於理又何補？所謂悟悟或先驗主體，不外是自同一之我，有自同一之我，方有對象之認識。有自同一之我，方有自同一之物。有自同一之物，方有自同一之對象。拿自同一之我，去「逼出」自同一之對象。空間，時間，範疇，均是「逼」的方法形式。也正借着「逼」的作爲：認識，推理等等，才悟到自同一的我。其始：我與物均是朦混的。其終我清明，物也清明。有我之淸明，才識出物的淸明，由物之淸明，才察出我之淸明。——是之謂「大澈大悟」也許近乎「物我同一」「物我兩忘——而化」之境了。」從上面這一長段富於義蘊的話，便可看出鄭先生對康德的物如，邏

輯主體，及心外無理之說的融貫的解釋了。並且也可以看得出他對於離心而言理，在心外去假定「滿坑滿谷死無對證之理」的新實在論者的批評了。他用「逼出」二字以形容由主觀推出客觀，自甚生動有力，但或許主觀氣味太重一點。其實所謂拿自同一之我去「逼出」自同一之對象，即是以我性證物性，以吾心之靈明證事物之條理的意思，而歸根亦在於達到主客合一的境界。以「證」字代替「逼」字或較為平實而可減少誤解。

他還有一段呼籲學者注意康德哲學的教訓，以針砭時弊的話，尤為語重心長：「康德哲學並非歷史上的陳言，他所批評的玄學（即指誤用理性，使人妄談本體，妄立絕對，以之為知識之對象的玄學）也非已經死去的玄學。士生今日，固然有權利廣立新論，以博衆譽，卻也不妨從好學深思的「古人」得到許多教誨。我嘗想康德哲學是哲學的不可動搖的「常識」，你得先走進他的哲學裏去，再謀超過他，才可能是「新」的哲學。如果未睹康德的門牆，即折轉方向，標奇立異，則必然的要重走康德以前的哲學的舊路。」

陳康先生留學德國十年，是中國哲學界鑽進希臘文原著的寶藏裏，直接打通了從柏拉圖到亞理士多德的哲學的第一人。一般人都誇大了亞氏『吾愛吾師吾尤愛眞理』的說法，摭拾些亞氏表面上對於柏氏的批評，便以為兩氏的哲學根本對立。陳先生卻能根據他自希臘文原著的獨到的研究，而指出自柏拉圖的思想過渡到亞理士多德的思想發展的線索，指出亞氏只是承繼發揮補充柏氏，而並不反對柏氏。這表示他治哲學史的新識見。「他的柏拉圖巴曼尼得斯篇譯註」

一書，（哲學編譯會本，商務）於介紹西洋哲學名著方面，尤其開一新紀元。他的註釋較之該篇譯文的正文，多出九倍。完全採用註釋經典的方法，譯註柏拉圖這篇最重要的對話。註釋中除包含有文字的校刊，詞句的釋義，及歷史的考證外，特別注重義理的研究。而義理研究方面又包括（一）論證步驟的分析，（二）思想源流的探求，（三）論證內容的評價。而他註釋的材料，並非纂述他人，有許多都是他自己多年研究的心得。因此他對於中國將來應有的哲學譯品，提出一很高的理想：他認為理想的中文譯品，不僅不通西文原文的人要讀，亦不僅通西文原文的人要讀，（因為一般譯品只是不通西文的人讀，通原文的人即認為不值一讀，）且須「能使歐、美的專門學者以不通中文為恨，甚至因此欲學習中文。（這決非原則上不可能的事，成否只在人為。）」這充分表現了中國譯述家的創造的魄力。

遠在抗戰前兩三年，陳康先生即寄有兩篇研究柏拉圖的知識論的文章在國內發表，其方法的謹嚴，思想的縝密，和哲學上的見解，已早為識者所重視。現在我願在這裏將他所著的德文本「亞理士多德哲學中之分離問題」(Das Chorismos-problem bei Aristoteles) 的要旨，略加撮述，因為國內哲學界人士見到並讀過他這書的，可說是異常之少。

陳先生這書在歐、美柏拉圖註釋家中乃是一翻案文章。因十九世紀以來之治柏學者，認為（一）柏拉圖主張「相」（陳先生以「相」字譯柏氏的(Idea)一字，說明詳所譯巴曼尼得斯篇序言。）和個別事物分離，即與個別事物相隔離而獨立自存；（二）亞氏如此記載；（三）亞氏批評柏

氏分離的相論;(四)關於分離問題,亞柏二氏水火不相容。而陳先生這本書則糾正此種看法,指出(一)關於「相」除「相」之作爲模型的一點外,柏氏從未主張與事物分離;(二)亞氏並未如此記載;(三)亞氏之批評並非對柏氏而發(四)關於此問題亞氏實乃承繼柏之思想。陳先生提出下列許多論證以充實其說:

(1)巴曼尼得斯篇中少年蘇格拉底以「相」和個別事物分離,獨立自存,柏氏卽批評之,並於同篇以及哲人篇中提出「通種論」(種亦相之別名)指出「種」或「相」之聯合構成個別事物,非個別事物分有分離了的獨立自存之「相」。

(2)從亞氏之範疇論的觀點看來,則巴曼尼得斯篇中之分離論,成爲本質(Substance)和非本質(性質,數量等)之間的分離。亞氏否認「相」(卽亞氏所謂非本質)與個別事物(卽亞氏所謂本質或實體)分離,但認本質和非本質分離。關於前一點柏亞二氏意見相同;後一點將分離問題引至本質一範疇之內。

(3)問題至此卽成爲「次級本質」(Secondary substance)是否和「基本本質」分離。前者中之最要者爲「種」或「相」。「相」有以下之機能:(一)個別事物之性或本性(Wesen)(二)動因(三)目的因。因此「相」和事物分離一問題便分化爲三問題:其(一)事物之本性是否和事物分離,獨立自存?答曰否。因事物乃合本性與質料而成。因此「相」乃在事物中爲構成事物之原則。此點與柏氏之「通種論」相同,雖然通種論中並無所謂質料。

(4)第二問題乃動因是否和產物分離，或創造因是否與產品分離問題。此又可分爲(a)器物製造與(b)生物生殖兩種。在前者中「相」和器物分離，例如工匠將球形加於銅中，以製成銅球。此卽承繼柏氏之模型說。在生物生殖中「相」憑藉父體以創造新生物。在(a)和(b)二者中，個體(工匠或父體)皆爲溝通「相」和產品者。此乃柏氏國家篇中之中心思想，哲王認識至善後將其實現於實際國家中。

(5)然而生物之生殖異於器物之創造。在後者中，工匠以某「相」造入質料中，在生物生殖中，父體並未如此。亞氏認爲此「相」原潛存於質料中，只未現實而已。實現此潛能固須動因，然而動因只發動此實現歷程。此歷程既發動後，乃由其他原因繼續前進，此因乃係目的因。目的卽在質料之中，因此「相」實行此機能時，亦不與個別事物(卽產品或發生中之生物)分離。此乃對目的因分離問題之解答。然其中卻有一距離，(非空間的。)因方在發生中之生物其「相」尙未完全實現。此種認「相」爲歷程之目的，並認在此目的與努力以求達到此目的之事物間有一距離，皆出自柏拉圖之費都篇。

(6)然而費都篇中認爲事物努力以求達到「相」，然終不能，以此解釋宇宙間之永動。生物之發生一歷程達到其目的時卽止。因此亞氏對於永動一現象必須另求解釋，此乃亞氏認神爲「不動之推動者」的說法的來源。神乃至善的，完備的，宇宙萬物努力仰慕神仿效神而終不可及。因此宇宙中永遠有動，(天體之運行以及生物之生滅。)柏氏於費都篇欲創建一(nous)(心靈，

思，或智）之目的論而未能，卻代之以「相」之目的論。亞氏之神卽純思(nous)卽「相」或「純相」故亞氏實不啻將柏氏之兩論合爲一說。

根據上面這些細密的論證；陳康先生卽得一結論卽關於分離問題，亞氏實爲柏氏之承繼者，而非與之對立的反對者。記得懷惕黑教授在課堂上曾說過一句很有趣的話道「亞理士多德不是一亞理士多德學派的人，而是一柏拉圖主義者」(Aristotle is not an Aristotelian, but a Platonist)。蓋亞氏學派中人每陷於支離繁瑣，不免與柏氏相反對，而亞氏本人親受柏氏陶冶，仍承繼柏學，仍不失爲一柏拉圖主義者。陳先生研究的結果不期而與懷惕黑教授的高明識見相符合，超出一般柏學註釋家遠矣。

沈有鼎先生是現代中國哲學界極有趣的一個人物。囚首喪面，破衣敝履，高談哲學，忘懷一切。除了不讀經濟社會的書籍，不閱讀日報外，關於純學術方面的書籍，他可以說是無書不讀。但沒有一本書他須得從頭至尾，逐字逐句讀完。古典的語言，他亦無一不學習。希臘文，拉丁文或梵文的書籍，他隨時總帶有一兩册在他身邊。然而他常說「耳根勝於眼根。」他願意在講論中用耳去吸取哲學思想，勝過用眼從書本中去吸取哲學思想。所以學校中各哲學教授的教室內，常常看見他跑去旁聽。哲學會所有關於哲學的演講會討論會他從來沒有缺席過一次。也從來沒有到會而不發言的。有時，他還跑去教堂裏去聽中國牧師或外國的牧師說教。他遇見學哲學的同道，不論教授，助教，或學生，他可以走到你屋子內來或約你出去散步，談三五個鐘的哲學，使得任何人感得疲倦不

支，而他毫無倦容。他的生活比他的談論更富於哲學風味，他的談論比他的著作更富於哲學風味。他是一個強於悟性，長於直覺的人。但他也能作邏輯的分析。你若到他的書室裏去，你就可以隨時發見滿桌上充滿了易經上八卦符號的紙片及充滿了邏輯符號或語言學上語音符號的紙片。然而他絕少動筆寫文章。有時開首寫一篇文章了，而新穎的玄思，又打斷了他的筆路，使得他無法完成。筆者曾讀過他一篇短篇古奧模仿周濂溪太極圖說的文章，叫做「易神用圖」記得除附一新創的八卦圖外，他又自加註釋。中間有「味無味之味，用無用之用」兩語，也可以見得他的企嚮了。

民國二十六年一月中國哲學會在南京舉行第三屆年會時，他宣讀了一篇論文，題目爲「中國哲學今後的開展」這篇論文他迄未寫成，但卻有綱要發表。確是很有識見與氣魄。我們試分三節摘錄幾段在下面，讓讀者自己去領會。

（一）中國民族性與哲學的關係；（一）中國人往往有悟性很強的，他那種直覺的本領，當下契悟的機能，遠過於西洋人與印度人。這不但從中國古代大哲學家的著作與禪宗的語錄裏可以看出來，就在日常生活中也有時可以感覺到。（二）一般的中國人在性格上習慣上大都看重現實生活，對於現實生活以外的問題是一概不理會的。因此既不尚冥想，也沒有超現實的理念境界。他並且進一步指出：「因爲悟性強，所以中國人對於事物持一種不分析的態度。他並且認爲過度的分析是有礙於悟性的明徹的。……因爲中國人看重現實生活，所以講究中庸，調和，不走極端。在學術方面便是儘量吸收各種不同的思想，治爲一爐。」「現在中國人受了西洋文化的影響，已經

改變了態度，而且正在那裏儘量作分析工作，一點也不輸於西洋人。就說中國人的數學天才，似乎要勝過英、美人好幾倍。從這條路走，中國人會漸漸改去了思想籠統，不澈底，缺乏抽象概念等弱點的。慢慢地中國人會覺悟，現實生活以外的問題與超現實的理想處處都與現實生活的幸福有重大的不可分離的關係。」簡言之，他對中國民族哲學的新開展是極抱樂觀的。

（II）過去中國文化的分期和哲學的主脈：「過去中國文化可以分作兩大時期。堯舜三代秦漢的文化，是剛動的，思想的，社會性的，政治的，道德的，唯心的文化。魏晉六朝隋唐以至宋元明淸的文化，是靜觀的，玄悟的，唯物的，非社會性的，藝術的，出世的文化。」「第一期文化，是以儒家窮理盡性的哲學爲主脈的。它是充滿着愼思明辨的邏輯精神的。這一期的思想是剛動的，創造的，健康的，開拓的，理想的，積極的，政治道德的，入世的。周代是第一期文化全盛的時候。這期文化最高的表現是周代的禮樂。周代的禮樂是建築的，數理的，反映着封建意識的，象徵的，宇宙性的，充滿着偉大的理想的。能深深地抓住這一種偉大的精神而加以理論化的，是孔子。」「第二期文化是以道家的歸眞返樸的玄學爲主脈的。中國人二千年來精神生活的托命處，也就在靜觀默契的玄悟。這一期的文化思想，是唯物的，非理想的，恬退的……唐代是第二期文化全盛的時候。唐代的藝術一反六朝的委靡，以詩人的天才爲最高原則，發展到空前絕後的階段。唐代的藝術不祇像六朝的藝術那樣要求典雅，它要求的是神奇，是浪漫。光爍千古的盛唐詩人是中國文化永久的誇耀。」

「宋儒的興起，是對外來佛教的反動，可以說是一種復古的中國本位文化運動。宋儒的貢獻，

在重新積極地提出中國的聖人爲人格的最高理想，在重新提出窮理盡性的唯心哲學，繼續孟子與中庸易傳作者的未竟之業。宋學的失敗，在缺乏愼思明辨的邏輯，在不能擺脫幾百年來的唯物思想與虛無思想，不能達到古代儒家那一種創造的，能制禮作樂的多方面充實的直覺，沒有那開展的建設能力，而祇作到了虛靜一味的保守，以迷糊空洞的觀念爲滿足。宋儒輕視藝術，對文化也有一種消極的影響。結果只是教人保守着一個空洞的不創造的良心，在中國人的生活上加起重重的束縛，間接招致了中國文化的衰落。」——這代表他對於宋儒的評價。

(III)中國哲學今後的開展或第三期文化的預測：

「中國民族的墮落，歸根說乃是精神的墮落，並不是經濟的失敗。」

「無論如何，哲學在中國將有空前的復興，中國民族將從哲學的根基找到一個中心思想，足以扶植中國民族的更生。這是必然的現象。因爲歷史是有它的波動的節律的。我們說中國第二期文化已經結束，就等於說中國第三期文化將要產生。而且我們知道：第三期文化一定重新回到第一期的精神，那社會性的，健康的，積極創造的精神。……因爲每一次新的文化產生，是對舊的文化的反動，是革命；同時是回到前一期的文化精神，是復古。祇有革命是眞正的復古，也祇有復古是眞正的革命。」

「第三期文化的產生是要以儒家哲學的自覺爲動因的。第三期動的文化，是處處與第二期靜的文化相對映，而與第一期動的文化暗中符合的。新的文化要從新的哲學流出。第三期文化是

富有組織能力的。不論社會的組織思想的組織，都是以剛動的邏輯精神爲條件的。因此中國今後的哲學是系統性的，不再是散漫的。他是要把第一期哲學的潛在的系統性，變爲顯在的。這一個系統，就是窮理盡性的唯心論大系統。積極的政治積極的自由的道德也在第三期文化裏纔有可能。在這一期內，中國人將以精神主宰一切，不像第二期的中國人完全生活在物質裏頭，爲物質所克服了的——除了少數的藝術家與宗教家。第三期文化的政治與經濟，是民族自覺的，民族文化的，工商業的，社會主義的，民本民主的，自由的。此外第三期內藝術的發展必然改變了方向；詩性的，神理的藝術或將轉變爲理念性的，戲劇性的，深刻性的，社會性的藝術。音樂將復興。積極的宗教，亦將興起而有它的地位。」

上面所引他這些話也許有點空洞武斷。特別是最爲一般人所詬病的唯心論與宗教，而他卻肯定第三期哲學將是窮理盡性的唯心論大系統，積極的宗教亦將興起，都是非卓有見地的人不敢說的話。他所說的並不只是對中國今後哲學的預測，而乃是洞見到中國哲學新發展之必然趨勢後而加以指引能了。

說到唯心論，中國現時哲學界確有不少代表。我願意提出謝幼偉，施友忠，唐君毅，牟宗三四先生來說一說。謝先生最初由研究英美的新實在論出發，而歸宿到英美的新黑格爾學派，特別服膺柏烈得萊(F. H. Bradley)及魯一士(Joriah Roye.)之說。他譯述了魯一士的「忠之哲學」及柏烈得萊的「倫理學研究」，(兩書皆哲學編譯會出版)皆附有長篇導言及註釋。柏氏的、現

象與實在」一書,他亦正在譯述中。並撰有倫理學大綱及現代哲學名著述評二書。前書紹述亞理士多德柏烈得萊之倫理思想及魯一士忠於忠的原則與斯普郎蓋(Spranger)生活的基型等說,並批評異派倫理思想一歸於自我實現說,且能與儒家思想相融貫。後書客觀介紹中西最近哲學名著多種,而對於唯物論,杜威的邏輯,休謨的思想以及維也納學派的學說,均能一本柏烈得萊之觀點,而予以平允的批評。

施友忠先生刊行了一册形上學序論,又名爲「說心」(金陵大學發行,三十二年)有人說他這册形上學序論實際上是黑格爾哲學序論,至少足以見得他這書黑格爾氣味的濃厚。茲試引用幾段,以見他唯心色彩的一般。如謂「心是本體,經驗是現象。」又謂「就吾人認識範圍以內言,心不離境,境不離心;心依境而造境,境隨心而限心。」他進而指出凡邏輯的原理,道德的美術的法則,以及宗教的律則,「實皆內蘊於心,觸境而發蓋卽心馭實境之際,實際所用之工具也。工具之形式,一方有待於心之所固具,一方有待於其所應用之境之性質。實境不同,心所起以駕馭之者自亦不能無異。此割鷄之不用牛刀,陸行之不用舟楫也。是則觀其工具,可以見用之之心與其所應用之境之本性。如是各界之原理法則,旣所以顯心,亦所以明境也。」他這段話意思甚精,惜未詳加發揮。一方力持心外無理,境不離心之說,一方又說出主客,內外,心境,之互相適合,有機契洽性。他復應用他對心境關係的看法,以討論美感道:「美之經驗,心境冥合所起之境界也。心所本有之型式結構,客觀實現於對境,心遇對境,如見本心,心境雙忘,物我如一。……吾心卽天地之心,天地之心卽吾

心。……吾人於欣賞自然景物之頃，吾心與天地之心合；此吾人於欣賞之餘之所以胸懷開拓，塵慮全消也。」

此外他說到經驗之辯證發展，眞理之廣包融貫性，亦能契符黑格爾學派如柏烈得萊及鮑桑凱等之宗旨。如謂「經驗之趨全，以有限故。惟其有限，欲求超限，故趨於全。」又謂「經驗趨全之傾向，其所含之全體有二義：一爲經驗直接所欲求達之鵠的，此指高一級之經驗而言；一爲經驗最後所欲達到之鵠的，此指絕對全體而言。前者爲相對之全體，其作用如路標，可以實際達到，惟於既達之後，立即失其所以爲鵠的者，而成經驗進展之一新始點。後者則絕對無所不包，雖爲最後之鵠的，而無時無刻不隱約呈現於經驗之一切階段之中。此之所以然，以絕對全體實已俱備於吾心，亦惟絕對全體具備於吾心，而後經驗之所以趨全方得解釋，方有意義。」此處論絕對不外吾心，及絕對隱約呈現於相對階段內，皆能達出唯心論要旨。又如他論知識標準，有云：「經驗之進展，一以求範圍之增廣，一以求結構之愈益圓融一貫；求增廣求一貫，亦所以求自明也。」這一類的話，大概要知道柏烈得萊及鮑桑凱諸人的思想的人才能說出，也要知道他們的思想的人才能了解。

唐君毅先生不僅唯心論色彩濃厚，而他的著作有時且富於詩意。他寫成了一部巨著，叫做「人生之路」。全稿恐怕將近六十萬言。就我所讀到的業已發表的幾篇如「自我生長之途程」「道德自我之建立」及「辨心之求眞理」諸篇，確是爲中國唯心論哲學的發展，增加了一股新力量。他討論自我生長之途程，多少有似黑格爾精神現象學的方法，將自我發展分作十大階段。由

凡人之心境起始，發展到由凡人至超凡人以上之心境。對於科學家，藝術家，道德家，尼采式的超人，印度式之神祕主義者的心境，均加以闡述描畫，最後歸到中國式儒者的襟懷，他稱爲「悲憫之情的流露與重返人間」。足見他的企嚮了。在道德自我之建立裏，他首先指出道德生活之本質爲自覺的自己支配自己，以超越現實自我。繼進而追溯道德自我在宇宙中的地位。他指出心之本體之存在及其眞實至善，即是道德自我的根源，且說明心之本體即現實世界之本體。最後，討論精神或心之本體之表現於生活文化的各方面，以明人性之善及一切生活皆可含有神聖之意義。可以說是代表一種最富於玄學意味的理想主義的道德思想。在辨心之求眞理一文裏，他從知識論的立場，指出事物之律則不外於心，而有其永恆性。事物之表現新的律則，只是其表現是新的；而律則本身卻無所謂新舊，亦無所謂增加。他又多少採納一些費希德的意思，認心自覺的不斷克服其自己所肯定之限制。故心之律則雖是永恆，而心之創進卻又是日新不息的。他承認有「絕對眞理，」且認「絕對眞理不在心外。」但他復指出「所謂絕對眞理即存於相對眞理之和諧貫通間。相對眞理之融化，相對眞理之彼此互爲根據即絕對眞理之內容。」似亦含有黑格爾認絕對爲最後最高圓融和諧集大成之系統之意。

趨向於唯心論，然而總想與新實在論相調和。一面注重康德的理性批導，一面又想輔之以懷惕黑的宇宙論，使康德更走向客觀化，大概是牟宗三先生所取的途徑。牟先生在抗戰前即刊行有一厚册講易經的書，也有應用懷惕黑的思想發揮易經的宇宙論的地方。抗戰初期，他復出版了一

巨冊「邏輯典範，」可惜淪陷在滬港，迄未銷行於內地。最近四五年來，他草成了一部巨稿，聞約有七八十萬言，書名叫做「理解，理性與理念。」一望而知其名詞之得自康德。全稿尚未刊行，就我所讀到的幾篇，知道他的取徑是要揭出中國哲學的精神以善自發揮康德實踐理性優越於純粹理性之旨。他論純理，一反新實在論者認理在心外的說法，而歸於康德的理解。他有一段精要的話道：「理者顯於理解而歸於理解。顯於理解，明其並非無來歷；歸於理解，明其並非無安頓。起處即其止處，出處即其入處。外乎此而求理，未有不落空者也。」他這裏實在提出了一個排斥理外之說的講理講邏輯的根本原則。

西洋哲學界一般人對於現代新唯心論與新實在論的批評，大都認為唯心論者的見解和結論較實在論者的為佳，而實在論者的論證或分析能力又優於唯心論者。所以據作者看來，唯心論在中國要有新的盛大的發展的話，亦須理智的分析和論證的嚴密方面多用工夫。同時又須知道形式的分析與論證有其限度，且有趨於支離騖外之弊，故須注重文化的陶養，和精神生活的體驗，庶唯心論方有內容，有生命。

接近唯心論，但不着重理性或心靈諸概念，而特別注重生命的情調，當推方東美先生。方先生博學深思，似乎受尼采的影響較深，然而他並不發揮尼采「權力」的觀念，而注重生命，精神和文化。在抗戰期中，他住在沙坪壩，沉思寫著，據說有三四年沒有進過一次重慶城。聞他對於人生哲學及知識論皆寫有成稿，未曾發表。且據說他未經發表的著作遠較他已發表的更為精審。可惜我們

現尙沒有讀到。據我們已經讀到的「科學哲學與人生」一書，知道他注重活潑的生命，情理諧和的人生，和科學與哲學的調協。他說：「宇宙人生是某種和諧圓融的集團，分割不得。科學不能違情以言理，猶之哲學不能滅理以陳情。科哲合作，情理交得。然後人類思想與文化乃臻上乘。否則理彰而情乖，或情勝而理屈，都覺輕重失衡，二者有其一，則思想之破綻立顯，文化之危急必至，人類活潑之生命精神，將支離滅裂枯萎斷絕了。」關於生命他多少採取一些文學家的看法，認爲含有悲劇的情調。而生命的悲劇主要的不外兩種：一爲不能從心所欲的悲劇——希臘的悲劇，一爲從心所欲的悲劇——現代文明之悲劇。這兩種悲劇，他叫做「生命之二重奏」。他的思想，他的文字和他所用的名詞，似乎都含有詩意。他在中國哲學會第三屆年會所宣讀的論文，他發表了，題目叫做「哲學三慧」。係指中國、印度、希臘三大支的哲學智慧而言。他比較三方的哲學，揭示出各自的特質和優勝處，使人用同情了解的態度去分別欣賞體會。既不陷於東西哲學優劣的窠臼，亦不說有先後層次過渡的階段。於討論東西哲學文化，可以說是提供了一個虛懷欣賞的正當態度。

石里克教授所創導的維也納學派是西洋現代哲學上一個新與有力的學派。在中國多年前張申府先生即曾作過片斷的介紹。曾留學維也納，對該學派作第一手研究的有洪謙王憲鈞胡世華諸先生。王、胡二先生專注在邏輯方面，對於維也納學派的哲學，少有紹述。惟洪謙先生親炙於石里克氏最久，具極大的熱忱，幾以宣揚石里克的哲學爲終身職志。他所著「維也納學派哲學」一書（哲學編譯會本商務）算是比較最親切而有條理地介紹此派思想的書。最有趣的是他告訴

我們石里克爲人之富於詩人風趣，他平生以不能成一個詩人爲憾事。他說，「我們都是被阻礙的詩人。」因此石里克的人生哲學應列入與尼采居友及席勒等人爲同道。所謂生活，石里克認爲，不是別的，就是我們如何儘量體悟並欣賞那人類純眞的感情中所共有的，那個純眞的「愛」和天賦的「善」而已。石氏人生觀的基本觀念與奧古斯丁：「假如你內心充滿了愛，你就擇你所樂爲的而爲，結果也決不會不對的，」或席勒「人僅有在遊藝的時候方是一個完全的人」的說法相一致的。所謂遊藝不是玩耍消遣，而是表現人之絕對自由的志願而不爲其他目的所支配的活動。他認爲一切知識都是精神遊藝的結果。整個文化的意義是在於使人類「青春化。」所謂「青春化」在哲學的意義中是說人類一切的作爲都不應爲一定的目的所支配，就是在生活中所需要的也應當看作「遊藝」一樣。

石里克一方面注重生活，青春化的純眞的熱情生活，一方面又注重「知識，」經驗科學的準確知識。因此他有「體驗世界」與「知識世界」的嚴格劃分。一切詩歌藝術等是以體驗世界爲目的，一切科學則以知識世界爲對象。前者所用的方法是豐富的理想與興奮的情緒，所求的對象爲心神直入其境以及主客觀世界的一致。後者則以數學計算經驗徵實爲其方法，以建立世界秩序爲其願望。哲學家如叔本華柏格森之流，昧於這種分別，想將不能認識的（體驗世界）加以認識，不能體驗的（知識世界）加以體驗，於是乎就產生所謂玄學。所以維也納學派將玄學排擯於知識範圍，實證的經驗知識範圍之外，而重新將它劃歸體驗世界之內。維也納學派否認玄學的知

識性眞理性，但卻並不否認玄學在文化上的價值。石里克說：「玄學的體系所能引以爲安慰的，就是它能充實我們內心生活與擴張我們體驗境界，所以人稱玄學爲概念的詩歌，至於它在文化上的作用也如詩歌一樣。……雖然玄學能充實我們生活，可不能充實知識理論，因爲玄學事實上僅是帶文學性的作品，可不是一種眞理的體系。」

玄學理論不是知識，因爲玄學命題都是些無意義的命題。維也納學派認爲一切有意義的命題都是對於事實有所表達有所敍述。一個命題所表達所敍述的事實能否由經驗徵實，就是這個命題之爲眞爲假和有無意義的標準。而玄學命題之爲眞爲假根本就無徵實的可能。它們不過是一種無事實對象的事實表達，無事實內容的事實敍述而已。它們不僅無經驗的徵實可能性，同時還無原則的徵實可能性。

維也納學派將眞理分爲兩種，一爲「形式眞理，」一爲「經驗眞理。」形式眞理是以分析命題爲根據，以純粹形式定義的假定爲其基礎，如數學邏輯等，所以在每個演繹的推論中，結論的證據已包含在前提之內。一切形式的演繹推論，事實上僅是一種符號的語言關係，用同值的形式以變換之而已。經驗眞理如自然科學的眞理，是一種包含實際知識的命題，是以實際的本質爲根據，其意義是需要觀察的說明的。形或眞理之徵實在於命題間的融貫或不矛盾性，故應以融貫說爲其標準，而經驗眞理之徵實，則在於命題與事實的符合或一致性，故應以符合說爲其標準。而玄學命題既非其眞值不容懷疑的形式命題，又非可用是否與事實一致符合的標準去考驗其爲眞爲

假的經驗命題，而乃是其眞假與徵實的考驗不相關的命題，所以是屬於眞假以外的無意義的似是而非的問題。因此玄學被擯於知識之外，而歸入詩的範圍之內去了。但哲學既不是玄學，也不是科學，而乃是一種活動。這種活動雖不能建立科學理論，但能使科學理論中所包含的命題明朗與精確化，甚至於普遍化通俗化。簡言之，哲學的任務是界限含混的思想與明確的思想，發揮語言的作用與限制語言的亂用，辨別眞的問題與假的問題，確定有意義的命題與無意義的命題，以及創立一種精確而普遍的科學語言，甚至如開那普等認「物理的語言」爲「科學的統一語言」。

以上我們簡略地敍述了洪謙先生介紹維也納學派的要點。他指出維也納學派眞情（愛遊藝，）與眞理（純科學的知識）兼重的趨勢，而不僅是重名詞分析的學派。他特別着重玄學在文化上的地位，而並不妄持根本取消玄學之說，都是他獨到的地方。在我們看來，維也納學派之特別注重玄學與詩歌一樣，屬於體驗範圍，有充實生活，擴張精神境界，安慰情感的功用，對於玄學的性質，確有一種新的認識。足以救治從形式的理智分析，離開文化陶養生活體驗而空疏支離地講玄學者之偏蔽。但他們卻忘記了在某意義下，詩歌的眞理較事實的眞理更眞，體驗世界的眞理較知識世界的眞理爲更眞。

又馮友蘭先生年前在哲學評論發表「新理學在哲學上的地位及其方法」一文，中有一段大意謂維也納學派雖足取消肯定實際之傳統的玄學，但卻不能取消彼之只包含形式命題，一片空靈，不肯定實際的新理學的玄學。洪謙先生特在中國哲學會昆明分會討論會上作了一個「論

新理學的哲學方法」（將在哲學評論發表）的演講。他分析出馮先生新理學的基本命題，雖不同於純邏輯純數學的形式命題但卻同樣的無有內容空無意義，從玄學立場而言，反不如傳統玄學之富於詩意足以感動人心情。所以假如維也納學派欲「取消」玄學，那麼馮先生的新理學的玄學，將會被「取消」，但是傳統的玄學則依然有其哲學上的地位。馮先生本人當即提出答辯，金岳霖及沈有鼎先生亦發言設法替馮先生解圍。這是中國哲學界近來很有趣的一場辯難，似不可不在這裏附帶提一提。

中國人素重道德，且處此新舊過渡時代，需求新道德之需要尤甚迫切，以此關於倫理學的著作近年來尚相當的多。張東蓀先生著有「道德哲學」一書大都客觀介紹西洋各家倫理學說，前已提及。唐君毅先生著有「道德自我之建立」，探究到道德自我之所以建立，道德行爲之所以成立的形上學基礎，前面業已說過。謝幼偉先生除撰有「倫理學大綱」一書，紹述自我實現之說以與儒家思想融會，又曾在思想與時代月刊上發表快樂與人生，自由之眞諦，論道德判斷，並介紹魯一士的倫理觀，柏烈得萊的倫理觀，於排斥功利主義，發揮新黑格爾學派之倫理思想，頗有貢獻。彼論自由與自我實現之關係，尤爲精要：「自由乃自我決定之謂，自我實現之謂。所謂自我乃吾人之眞自我，乃吾人之理想自我。此自我與宇宙或自然爲一，與道德爲一，與法律爲一，亦與各種大小團體爲一。故自然律，乃我之自然律也，道德律乃我之道德律也，法律亦我之法律也，團體亦我之團體也。吾人之遵自然律，道德律，法律及團體之命令與約束而行，實即遵吾人眞自我之本性而行。吾人

但能認識吾人之本性，盡忠於吾人之本性，則吾人之一切舉止云爲，自我鳶飛魚躍，活潑潑地。此即中庸之所謂盡性。盡性則自由，不盡性則不自由。自由與不自由之分，在此而已。」

對於倫理學用力最久且深，而且博極羣書，當推黃建中先生。他所著「比較倫理學」一書，（三十三年川大出版組）綜合評述，對勘中西古今之倫理學說，而折衷之，成立一「突創和協之人生理想。這書序言中有一段最足以表示全書的宗旨：「本書從生物方面追溯道德行爲之由來，從心理方面推求道德覺識之起源，從人類社會方面研索道德法則之演變，從文化歷史方面窮究道德理想之發展。詮次衆說，中西對勘，較其異同，明其得失，由相對之善惡，求絕對之至善，襲太和之舊名，攝突創之新義；以爲助與爭乃天演所歷之途徑，和協乃人生所蘄之正鵠，而十餘年來思想上之矛盾，始得一綜合。」的確不錯，書中對於倫理學上許多問題，都有平正融會的見解，頗能代表中國人鎔貫偏執的持中態度。譬如關於知行合一問題，他分析後得到這樣的各有所當的結論：「知行在直覺上本能上可以合一，在經驗上智慧上不必合一；在心理上可以合一，在名理上不必合一；在哲學上可以合一，在科學上不必合一。」又如關於倫理學研究方法，他分別揭示出各種方法之長處道：「體驗人格之實在，則宜用直覺法，通衡行爲之價值，則宜用涵著法（他稱 the method of intensive concretion 或 synoptic method 爲涵著法。）探索道德之起源，則宜用溯演法，推究思想之發展，則宜用辯證法。」

於中西道德之異同一章，於列舉多條中西道德制度之異及中西道德觀念之異後，仍能達到

「東聖西聖，心同理同」及「小異而大同」之結論，較之死硬地執着中西道德文化根本不同之人通達多了。他說「然道德由本能而習俗而反省，則中西演進之歷程一也；道德由昏而明，由偏而溥，由外而內，則中西演進之公式一也。不寧唯是，道德法則之明通公溥者，為人心所同然，無間於中西；而中土所謂恕道，遠西所謂金律，均有正負兩面，尤不謀而合。」這段話可以祛除認中國道德重內，西人騖外；及孔子的恕道純是負的，耶穌的金律純是正的的錯誤觀念。

關於道德律一章，黃先生提出自律的心法道：「道德所貴者，自律 (autonomy) 耳。神法說託威權於神明，國法說寄威權於政長，人各勉強以徇其所謂法，而非出於自動，皆他律之道德也。唯物派視人生之行為，無異機械；意志梏於形氣之自然法而不克自由，則亦近於他律。其純乎為自律者，厥惟良心之法則，吾則簡稱之曰心法。良心具知善知惡之識，發從善去惡之令，以苦樂為一己所行善惡之賞罰；一念之樂，榮於華袞，一念之苦，嚴於斧鉞。其威權蓋駕神法國法自然法而上之，而其柄實全操諸己。此其所以為自律也。」他分析良心是包含有知情意三成分的有機全體，似尤具穎思：「良心為道德覺識之有機全體，知識作用在行為未發之前，感情作用在行為已發之後，意志作用介乎未發與已發之間，乃良心之中樞。良心之知曰良知，良心之情曰良情，良心之意曰良意。……良知辨善別惡而立法，良意為善去惡而行法，良情褒善貶惡而司法。」他復補充說明良心之普遍性客觀性，與主觀之意見習心不同道：「雖然，本心固有天則，心法不外理性。若誤認私心習心為良心，而失其明通公溥之本來面目，則差之毫釐，謬以千里矣。」

此外黃先生於悲觀樂觀及淑世的人生觀，亦具有富於理想和體驗的看法，謂「純悲觀乃自殺殺人之人生觀，純樂觀乃自欺欺人之人生觀，惟淑世主義爲自救救人之人生觀，而亦不是至論。然則如之何而可？曰爲社會服勞，爲國家效命，爲民族傳文化，爲世界開太平，先立乎其大者，而苦樂悲喜不足以縈其懷，人生觀而若是，亦庶乎其可耳。」又自進化論發達以來，於倫理思想及方法影響至大，黃先生亦得一精要持平之看法，認爲「進化論敍道德之歷史則有餘，立道德之原理則不足。」筆者嘗撰「論道德進化」一文（見拙著近代唯心論簡釋）力主達爾文的進化論不可認作天經地義的信條（dogma），而只應認作研究問題的方法，即歷史方法或發生方法，亦即黃先生所謂「溯演法」，深幸不期而與黃先生的看法如合符契。現在且讓我引用黃先生對於自我實現說的解釋以結束我對於他這書的介紹罷：「人爲理智之動物，又爲好羣之動物，其我之爲我，不徒爲情我，而兼爲理我。不徒爲獨我，而兼爲羣我。禽獸則但有情我獨我而已。人以理我御情我，羣我攝獨我；一方自展本能，有以獨善其身，一方自完本務，有以兼善其羣。善身而不失其對人之同情，善羣而不失其一己之個性。寄羣我於個人而不爲個人所間隔；入獨我於社會而不爲社會所沉薶。情理兩得其平，羣獨各得其所。不幸至於二者不可得兼，乃克制情我以存理我，犧牲獨我以保羣我。是謂以自犧自克者自誠自成焉。然則自誠者全我實現也，自成者全我完成也。豈唯理唯情兩宗之偏執一端爲我者所可同日語哉？」

對於上面所引的許多話，我們也許不完全贊同，他書中泛引並比較各家言論，也許難免有附

會駁雜的地方，他的結論雖多平正通達的體驗見解，有時論證亦有欠嚴密，甚或缺乏論證的地方，但至少我們不能不說黃先生這書於融會中西倫理思想，客觀虛心地研究倫理學上主要問題，而自尋得一綜貫不矛盾的解答，於陸、王的本心或良知之說，於理想主義的倫理思想曾予以一有力的發揚。

此外年前不幸因肺癆病逝世的武漢大學黃方剛教授亦曾著有「道德學」一書（二十四年，世界書局）有點像倫理學教科書的形式，卻以分析見長，中間亦包含不少很好的見解。而且他尤注重指出倫理學的方法，以及倫理學上許多原則，都是與數學和哲學的方法和原則是公共而相通的。關於倫理學的方法，他力主先天的分析的方法道：「我敢大膽的說，倫理學的方法完全是先天的超乎經驗的。」因爲「我們既經不能向經驗討得善、惡、是、非的意義，那麼不得不轉而問我們自己了。其實善、惡、是、非本是我們所分別的，當然亦只能問自己討它們的意義。這步自問自答的工夫，蘇格拉底早就做過。他的方法與數學論理乃至於哲學其他部門的方法沒有分別，都是先天的，超乎經驗的。換句話說，都是剖析一個概念所包含的意義的。」他又說：「凡是原則，標準，超時空的，普偏的，必然的，都不是經驗所能產生的，而道德的意義恰恰屬於這類。」這顯然採納一些康德的意思。

他復利用康德實踐理性優越的說法，來討論倫理學與科學的關係道：「科學如果對於我們能命令，只是說：「如果你要怎樣便應該怎樣，」但是倫理學卻用斷定的命令式向我們說：「你應

該怎樣」在有條件的命令式中的前件「如果……」,到了無條件的命令式中不見了。因爲無條件的命令正是有條件的命令中的前件。換句話說,倫理學便是科學的先決問題,若使我們方針都沒有拿定,如何去討論進行的方法呢?再具體的說,倫理學是指示人生目的的,倘使人的目的都還不知道,教我們如何討論起達到這目的的方法與手段?」聽說近來美國杜威博士與芝加哥大學霍勤斯校長關於科學只是工具抑是本身目的一問題,會有過激烈的辯論,黃先生的見解顯然是接近霍勤斯一邊了。

他復採用先天的分析道德概念的方法,指出道德有普遍的必然的客觀的絕對的標準。我們試引他論道德標準之絕對性一段以見一般「從上面的討論中(即從道德標準之矛盾衝突中,必有足以調解此矛盾衝突之合的討論)可以看出標準的絕對性了。只要這個標準是被默認的,它總是絕對的。它眞可以算是對於被它調解的命題的綜合。所以對於它們,它是絕對的。但是一等到它自己被說出了,它亦成就爲一個命題而已,於是立刻可以產生與它相反的命題,所以它亦立刻變成相對的了。不過在這兩個相對的命題中還有一個綜合它們的絕對的標準。依此類推,所以可以說相對的包含絕對的,絕對的包含相對的。總之,相對與絕對亦是相對的。我們現在所謂標準就是指相對中所包含的絕對。要使沒有它連相對的都不可能的。」他這裏所講的相對絕對互相包含的關係,似乎略帶有辯證法的意味。他不僅應用來講道德標準,且同樣地可應用去講知識標準問題。

他復根據「道德的根本意義就是在認人我的分別爲無效」的看法，而指斥執着人我分別的利己主義與利他主義爲無甚意義。不惟簡要有力，而且亦表示他認爲道德的極詣，亦在達到人我一體的境界。因此最後他表示他倫理思想的歸趨道：「我認爲康德的只注重一個好的用意比邊沁的動機分類要中肯得多了。根據這點意思，所以我又以爲孟子的講仁義要比告子的說仁內義外確是高明，因爲道德的意義確是起於內心而不是由於外鑠，確是集義所生而不是義襲而取的。」

除倫理學外，對於宗教哲學有研究與發揮的，我可舉出趙紫宸謝扶雅兩先生暨曾寶蓀女士及年前在成渝道上翻車斃命的徐寶謙教授。徐先生著有「宗教經驗談」一册，曾女士著有「實驗宗教學教程」。除闡揚耶教哲理外，於精神修養，特有裨益。趙紫宸之「耶穌傳」一書，最爲有名。他刊有「玻璃聲」詩集一册，最能以詩歌描述宗教靈修之境界。於抗戰後一年內，他主持西南聯大附近的文林堂，於喚醒聯大一部分同學的宗教意識頗有助益。謝扶雅先生著有「宗教哲學」一書（以上四書皆上海青年協會書局出版），內分史的研究，心理的研究，及形上學的研究三部分。宗教心理部分他多採取詹姆士「宗教經驗的諸相」（此書業由哲學編譯會請唐鉞先生譯出，不久即可出版）之觀點，而他關於宗教哲學的思想，則頗接近懷惕黑及亞歷山大之見解。抗戰期中，彼又應哲學編譯會之請，開始翻譯魯一士「哲學之宗教方面」一書，已完成上卷。總之，基督教在中國將來必有新的開展，宗教哲學之發揚亦頗有前途。而上舉諸先生只不過做初步紹述工

夫，力量似尙嫌薄弱。

中國人對於宗教或稍感隔膜，而對藝術則多素具敏感。近來對於美學有創見的尙頗不乏人。宗白華先生「對於藝術的意境」的寫照，不惟具哲理且富詩意。他尤善於創立新的深澈的藝術原理，以解釋中國藝術之特有的美和勝長處。鄧以蟄（叔存）先生尤能發揚中國藝術之美的所在，使人對中國各種藝術有深一層進一步富有美學原理的了解和欣賞。他在抗戰期中所寫的論國畫中的六法及論書法的兩篇文字（即可在哲學評論發表），尤爲精當有力。朱光潛先生的「談美」是雅俗共賞感動到中學生的審美觀念的名著。他用新的審美經驗及審美原理以發揮中國固有的美學原理。他的「文藝心理學」巨著介紹，批評，折衷衆說，頗見工力。而他採康德美學之長，而歸趨於意大利哲學家克羅齊的美學，頗見擇別融會的能力。他最近已譯成克羅齊的美學原理，不久即可付印。他並將發奮譯出康德與黑格爾的美學著作，這不能不說是中國哲學界，特別美學方面大可慶幸的一個好消息。

說到這裏，我要附帶補充幾句的，就是從文化價值的觀點，特別提倡美育或藝術，以作新文化運動時期介紹新文化，改革舊思想舊道德的重要指針的人，當推蔡元培先生。蔡先生力主以美育代宗教，已揭示了西洋近代宗教藝術化的趨勢。他所說贊美藝術的價值並指出藝術與道德的關係的幾句名言，是大家應該傳誦深思的：「藝術所以表現本體界之現象，而提醒其覺性。科學所以掃除現象界之魔障，而引致於光明。道德之超乎功利者，伴乎情感，特有美術之作用。道德之關於功

利者，伴乎理智，特有科學之作用。」

蔡先生提倡藝術而反對宗教，與當時提倡科學而反對玄學的趨勢，都代表五四運動前後特有的風氣，充分表示出當時文化價値觀點上的衝突矛盾。站在文化評價的立場，對藝術與宗教同樣作有力的提倡，見到二者貫通一致，相互爲用的地方的人，我們應推擧吳宓先生。於「藝術修養與宗教精神」一文（見建國導報創刊號）中，他有幾句簡要有力的話說：「世間最重要而不可缺之二事：一曰宗教，二曰藝術。二者皆能使人離痛苦而得安樂，超出世俗與物質之束縛，而進入精神理想境界。論其關係與功用，則宗教精神爲目的，而藝術修養爲方法。宗教譬如結果，藝術譬如開花。宗教樹立全眞至愛，使人戒定慧齊修，智仁勇兼備，成爲眞實有益於世之人。世間萬事，若政治教育實業社交等，苟非以宗教精神充盈貫注其中，則皆不免偏私爭奪虛僞殘酷。而藝術者，藉幻以顯眞，由美以生善，誘導人於不知不覺中進步向上，更於「無所爲而爲之」之際，吸引一切人，亦使之進步向上。人在日常生活中，若無藝術之補救與洗滌，則直如黑獄中囚犯，熱鍋上螞蟻，勞乏奔走，憂急煎熬，氣憤愁苦，自覺可憐亦復可恨，幾禽獸之不若。是故宗教精神與藝術修養，實互相爲用，缺一不可。古今東西最偉大之藝術，其時代，其人物，莫不以宗教精神爲基礎，而欲上達宗教之靈境，由藝術之修養進身，實爲最便利之途徑。」吳先生所謂「藉幻以顯眞」意思實與蔡先生「藝術所以表現本體界之現象」相通。現象屬幻，本體屬眞。吳先生所謂「由美以生善」，與蔡先生認美有增進超功利的道德之作用，甚爲相符。不過吳先生對於宗教價値之尊崇認藝術爲方法，宗教爲目的

之說，便超出了蔡先生所處的啓蒙時代的思想了。至於吳先生認政治實業等皆須有宗教精神充盈貫注於其中的說法，尤值得注意。蓋依吳先生之說，則宗教精神不一定是中古的出世的了，而是政治實業，換言之，近代的民主政治工業化的社會所不可少的精神基礎了。德哲韋巴（Max Weber）於其宗教社會學中，力言歐美近代資本主義之興起及實業之發達，均有新教的精神和倫理思想爲之先導，吳先生之說實已隱約契合韋巴的看法了。

最近二三十年內，中國學術上，以成功的科學家而貢獻到哲學，以成功的哲學系統而推進了科學的事實，異常之少，殊令人惋惜。但文學與哲學卻有了相當密切的關係。譬如上段所提及的吳宓先生，他對於亨勒（Heornlé）的「神，心靈生命，物質」一書便曾作過一番譯述工夫。他於學衡雜誌裏曾對美國白璧德（I. Babbit）及穆爾（Paul E. More）之人文主義曾作有力的介紹。最近幾年來，他復用很深的哲理和宗教觀念去解釋紅樓夢，頗有新的收穫。他的「文學與人生」更充滿了豐富有內容的人生哲學的睿智。此外如上面曾提到的朱光潛先生，從希臘文譯柏拉圖五大對話的郭斌龢先生，「詩與眞」散文集的作者，兼「蒙田試筆」巴斯卡爾的「默想錄」的譯者梁宗岱先生，以及「戰策」的創刊者林同濟先生，均富於哲學識見，其著作均足啓發人哲思。尤其足以令我們注意的爲馮至先生。他的「十四行詩集」可以說是一方面格律嚴整，一方面最富於哲理和沈思的詩歌。他的著名中篇小說「伍子胥」，描寫命運的諷刺，精心活用辯證法以分析生活的矛盾和矛盾的統一，實特具哲學的意味和風格。他譯述歌德的著作，特別注意歌德的世界觀

和浮士德中所含蘊的自然哲學。他譯出了席勒「論美育」的書信集，對於遊藝的衝動在生活上藝術上文化創造上的重要也多所闡明。所以假如你感覺到邏輯論證的咬文嚼字，形式系統的支離枯燥，專門哲學名詞的生澀難懂，和玄思理論的空疏不實，那麼你不妨取出他們這些富於哲學思想的文學著作來讀，即使它們不能代替哲學研究，至少也可以引起你的哲學興趣。

* * * * * *

出我意料以外，我很欣慰地發現我們現代中國的哲學思想，內容異常豐富。這些哲學家們對於哲思和學術文化的努力，實足以襄贊並配合我們在這大時代中，對於抗戰建國的努力。對於當代中國哲學的鳥瞰，使得我們對於中國哲學將來發展的前途，更抱樂觀，更具信心。

第三章　時代思潮的演變與批判

一　引言

現代思潮的範圍很廣，有政治思潮，教育思潮，社會思潮……本文所述僅限於中國現代的哲學思潮。不過哲學思潮是主潮，其他思潮都得受哲學思潮的支配，所以批判了現代哲學思潮也就批判了現代思潮的主潮。

首先說到批判，批判決非簡單的贊成這個，反對那個，擁護這個，推翻那個之謂，眞正的批判建基於研究和了解上面，與有作用的主觀的黨同伐異不同。只要本了客觀的研究，同情的了解，對於一思潮自能作公正的批評。這好像學生之對於老師，先是虛心受教，終可青出於藍。外在的批判，最不足重視，因爲這種批判的態度是主觀的，內容是膚淺的，結論是偏狹的。我們要的是內在批評，也即自我批判，由於被批判的對象本身有缺點，乃引起我們的注意，而加以忠實的批判。這種批判乃是被批判者自身困難的解除，矛盾的克服，和主觀的贊成反對不同，嚴格說來，不是我們要去批判他，而是他本身缺點的自己暴露。

至於「思潮」也與個人的「思想」不同，思潮是一社會在某一段時期中所共有的思想蔚

為風氣，個人被其影響而不自覺，所以凡稱思潮的思想，便成為一個社會現象，能支配各個人的行為。思潮不是少數人的思想，而是社會共有的思想。而在這思想的大潮流中，往往有少數人為其代言人。哲學思潮亦有其代言人，此即當代的大哲學家。

社會上發生一種思潮，決不是偶然的，一定有種種原因，作為此思潮發生的背景。大體上說，一個思潮的發生原因，有兩方面，一方面是思想本身的發展演變，一方面是解決實際問題的需要。思想本身的發展演變，恰如潮水之後浪推前浪，新思潮的發生，是解決思想本身所發生的問題，因為舊思想有偏頗缺陷，新思潮乃得起而代之。新思潮是舊思潮所孕育激勵起來的，同時也是舊思潮的反動與否定。至於社會上有迫切問題待解決時，其為新思潮的刺激，更是很明顯的事，這時思潮是主動的，為應付環境而產生的，這也可以說是產生思想的外在原因，而上面思潮引起思潮則可稱為產生思潮的內在原因。

現代思潮所波及的區域也不只限於中國，其根源其影響，往往是世界性的，我們現在要批判的現代思潮，一是胡適之等所提倡的實驗主義，此主義在西洋最初由詹姆士杜威等為倡導人。在五四運動前後十年支配整個中國思想界。尤其是當時的青年思想，直接間接都受此思想的影響，而所謂新文化運動，更是這個思想的高潮。跟着實驗主義，我們要批評的第二個現代思潮便是所謂唯物辯證法，這個思潮開始傳播於北伐成功，國共分裂的一段時間內，而盛行於九一八前後十年間。實驗主義的政治背景是自由主義，亦即常時大家所崇奉的「德先生」或民治主義，胡適之

先生亦曾自標其政治主張爲「新自由主義」至於唯物辯證法的政治背景是共產主義，那是大家很熟悉的。我們要批評的第三種現代思潮很難確定究屬於何派。我們只可稱之爲正統哲學。這是哲學上最大的一派，也可稱之爲普遍的哲學或典型的哲學，其出發點在於人類性情之正，出於人同此心，心同此理的基礎上。其內容也中正持平，不偏於任何方面。在我個人看來，這派哲學將要大大發展的，現在只是初起萌芽，而其政治背景也比較接近於三民主義。即比較與三民主義思想相符合，牠也可以說是三民主義哲學，實在與三民主義來自同一根源。

二　實驗主義或實用主義批判

現在先說實驗主義。實驗主義可以說是美國人的哲學，因爲美國人開闢新大陸，需要很多工程實業方面的努力，實驗主義就是這種努力的理論基礎。所以實驗主義可以說是工程師的哲學，是一種墾荒的哲學，主動主幹主實驗主冒險，以實驗科學爲基礎，將科學的實驗精神擴大，講人生，講宇宙，講哲學。這種哲學在美國爲實驗主義，提倡動手動脚，在英國則有經驗主義，注重感覺經驗的觀察社會生活的閱歷。在德國另有體驗主義，體驗是精神生活的體察，故德國所產生的哲學近於精神哲學，與實驗主義均有不同。關於實驗主義，可分三方面來說：

第一　實驗主義教人要養成一種實驗室的態度。這種態度要人隨時隨地注重問題的發生，然後針對此問題提出種種可能解決此問題的假設，最後動手動脚用實驗來證明某個假設可以

解決某個問題。這種態度無疑是想用行為去證明理論，用工作來解決問題。實驗主義者以為人類的思想起於環境上困難的發生。思想是從應付環境的動作中產生出來的，以知識出於行為原是實驗主義中最健康的觀點。這與中山先生「以行而求知因知以進行」的思想暗中符合，而與蔣先生力行哲學之不行不能知的說法也可以貫通。實驗主義注重行雖固然是對的，但他們不知道行為之注重有知難行易作其根本的前提，可是胡適之等固然在提倡實驗，卻又反對知難行易之說。他們不知道知是主，行是從，我們必須在知難行易知主行從的原則下談行為，談知行合一，談實驗。實驗精神之另一方面是冒險精神，但是冒險不能不有遠見。哥侖布的探險亦並不是毫無知見作指導的。即以實驗本身而論，亦必在實驗以前有假設有計劃，無假設無計劃的實驗是盲目的試猜。無遠見的冒險便是魯莽或挺而走險。這一點實驗主義似乎沒有看清楚。

第二　實驗主義所用的方法是考核實際效果，循名責實的方法。這派哲學家往往不問理論本身是否顛撲不破，而只問該理論所發生的效果如何。這就所謂注重「兌現價值」(Cash value)。只要一個理論發生了好的實際效果，這理論便是對的，否則便是不對的。本來考核實際效果，也是吾人日常生活所常用，所不能不用的方法。用實際效果來考核思想的價值，也不失為判斷思想眞偽一種外在標準。不過應用這個標準是有着相當限度，而眞理的標準也決不是全部繫於實際效果之有無這一點上，過分地全部地以實際效果為理論眞偽的標準，便會流於急功好利，與皮相之見。因為有許多事效果既非一時可見，亦難有確定的形相可尋，注重實際效果的人往往流於近視

而缺乏遠見，並且考核效果是從外來批評知識，譬如一人患病，醫生去開一藥方，常人無法判斷這藥方對不對，只有看病人依照此藥方服藥之後的效果如何，病好即說此藥方好，病不好，即說此藥方不好。但一個內行的醫生詳診病情，一看藥方，即知此藥方好不好。並且可以說明其所以然之理。足見從實際效果去考核眞僞，往往是外行人的的皮相之見。根本上我們還當從理論本身來考核其是非。

第三　實驗主義注重實用：在實驗主義者看來一切理論對個人，社會，人生，有用的就是好的，無用的便是壞的。有用即眞，無用即僞，他們提出「實用」爲改善政治社會的標準。征服自然和改良社會原是實驗主義的兩大目標，而在消極方面反對宗教迷信玄學奧妙，所以實驗主義者也可稱爲實用主義者。有用的被承認，無用的被鄙棄。凡對現社會無用的典章制度一概推翻。所以在五四時代，他們要推翻舊禮教，因爲舊禮教不適用於新時代；他們要打倒孔家店，因爲在他們看來孔子思想已無用了，宋明有理學而宋明國勢衰弱亡於異族，所以他們反對理學他們反對古文提倡白話文，因爲古文是死文字。白話文是有用的活文字。他們甚至反對哲學，因爲哲學無用。其實以用來作判斷眞僞和品評價值的標準亦一樣的失之表面，即以語文問題來說，古文之被揚棄，語體文之應提倡，尙有別的內在理由。初不必用狹義的實用主義去說明。並且凡有用的東西，都是「工具」而我們做事最先考慮的，倒不是工具，而是理想和目的，先問應該不應該，其次再問有用無用。做事應以道義爲重實用其次。所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」就是這個意思。我們做事，往

往不一定滿足個人實用的需要，最重要的還在於滿足精神生活的要求。假如人生一切行爲皆以實用爲準，那末人生還有什麼意義？人格的尊嚴何在？

由於實驗主義者重行輕知，重近功忽遠效，重功利輕道義，故其在理論上乏堅實的系統，在主義上無確定的信仰。在他們的目光中，一切都是假設，隨時可以改變。所以其理論是消極的破壞意義居多，積極建設的意義很少。理論和行爲，都缺乏建設精神。所以實驗主義者，沒有堅定的信仰，沒有革命的方案，頭痛醫頭，脚痛醫脚。「不談主義，多談問題」正是實驗主義者最直率的自白，這種零碎片段的作風，其結局在哲學上不能成立偉大的系統，在行爲上無團體的組織，無堅定不移的理想和信仰。故不論在政治方面，理論方面都不能滿足青年精神生活的要求。於是有一派思潮代之而起，使青年有了一個堅定的信仰，形成了具體的組織，還提出了解決中國問題的政治方案，當着這個新思潮，實驗主義是無法抵拒，只有退讓，這個新思潮便是辯證法唯物論。

三　辯證法唯物論批判

辯證法唯物論盛行於九一八前後十年左右，當時有希望的青年幾乎都曾受此思潮的影響。那時的中國學術界，既沒有重要的典籍出版，又沒有偉大的哲學家領導，但青年求知的飢渴，不因此而稍衰，於是從日本傳譯過來的辯證法唯物論的書籍，逐充斥坊間，佔據着一般青年的思想了。這情形不但中國如此，即歐美先進國家亦如此，意大利有一個新黑格爾學派的大哲學家自述其

年輕時代研讀馬克思而篤信其說，至於狂熱，歷許多年才把他自己的思想轉變過來。而以當時的社會政治文化等環境來看，青年之沉溺於此理論中，自無足怪。因為當時青年情志上需要一個信仰，以為精神的歸宿，行為的指針。辯證法唯物論便恰好提供了一個主義的信仰，不能從實驗主義那裏得到的。不但這樣，這新思潮既有實際的方案，又有俄國革命成功為其模範，國內又有嚴密堅固的政治組織，凡此都是不能從實驗主義那裏得到的。在理論方面，辯證法唯物論也自成體系，有一整套的公式，以使人就範。同時辯證法唯物論又似乎有科學的基礎，此即十九世紀最發達的經濟學和社會學。足見辯證法唯物論之吸引青年決不是偶然的。關於辯證法唯物論的思想內容，可分下面幾點來檢討：

第一　辯證法唯物論以物質在於意識之先，先有物質，後有心靈，人類文明的歷史只有幾千年，但宇宙的歷史已有幾百萬年。所以先有物質後有心靈的說法，乃是科學常識。以個人來說，身體屬於物質，思想屬於意識。但思想起於神經系統，思想為神經系統所決定，亦即為物質所決定。物質決定意識，身體決定心靈，即存在決定意識。不過這種都是科學的事實，任何哲學家都不能反對的事實，並不能稱是哲學。科學的事實和哲學的理論不同。哲學要問在理論上邏輯上什麼東西最根本最重要：什麼東西是核心，是命脈？以戰爭為例，戰爭的核心是戰略政略。一切軍械運用都要受戰略政略的支配，戰爭的背景是政略，戰爭的命脈是士氣。這些才是根本的。以建國為例，建國缺不了心理建設，如國民沒有共同信仰，沒有向上精神，試問國如何建起？又如革命先要革心，心是革命的

根本。又如做人先要立乎其大者，什麼是大人格是大，所以人的根本，是人格，不是身體。就以思想而論，思想的豐嗇不在乎腦髓之多少，而要問其是否合理，有無內容。所以「理」才是思想的根本。關於思想的根本也是一個邏輯問題，不是一個生理問題。唯物論者所從事者，只是傳播科學常識，對於邏輯毫未觸及。反之不是唯物論的哲學家，也從來不否認物質的存在。不過所謂物質，一定是經過思考的物質。所謂不可離心而言物。一塊黑板是客觀的黑板，因爲大家公認牠是一塊黑板。易言之黑板之所以爲客觀的黑板因其建築在吾人共同的主觀基礎上。離開主觀，沒有客觀。凡是「客」的東西，一定要經過「觀」，「觀」宇宙自然是客觀的。因爲我們大家對牠有共同的了解，共同的認識，若大家不能認識，無有「觀」，則世界即不成其爲「客觀」世界了。又有一些自命爲新唯物論者的人，認爲先是物質決定意識，迨意識發展到了相當階段即反過來決定物質，是爲意識對於物質的反作用。此說已流爲心物交感論，離開了唯物論的立場了。

第二　辯證法唯物論者所倡言的辯證法原是哲學中的一個主要思想方法。爲哲學家所共有，而非任何一派所能包辦。易言之辯證法是一種方法，杜威說，不用辯證法來討論哲學是不可能的事，所以辯證法決不能限於一宗一派。辯證法產生的歷史乃哲學家研究人類情感生活後所發現的一個通理。情感生活是矛盾的，是相反相成的，愛極而恨，樂極生悲，便是情感起伏的例子。又如詩有節奏，正因爲詩是情感的表現，因此有人說辯證邏輯便是情感邏輯。又有人稱辯證邏輯爲愛的邏輯。由辯證法來研究情感生活是最適宜的。以之研究自然界便不免穿鑿附會削足適履的毛

病，黑格爾亦曾列機械作用，化學作用有機作用爲物質的辯證發展，卽覺牽強，只有應用到精神生活內心生活上去，才見其生動活潑。

同時辯證法是不能顚倒的，因爲辯證法是整個的東西，其本身是一定的。馬克思以之研究物質，黑格爾以之研究心靈，一個注重經濟生活，一個注重精神生活，兩人只是應用不同，而不是根本的不同。黑格爾對於辯證法本身有過很大的貢獻，所以在哲學史上的地位很高。馬克思只是應用現成的方法，沒有創新發明，所以在哲學上的地位，便遠遜於黑格爾了。若把辯證法看成一把刀，那末黑格爾用之剖解臟腑，馬克思用之割治外症。所以馬克思並沒有把黑格爾的辯證法顚倒過來。我們要研究辯證法還當讀黑格爾柏拉圖的著作。讀馬克思的著作對於辯證法的學習，並無多大幫助。

所以就唯物論言，辯證法唯物論只是把科學的常識加以玄學化獨斷化。就辯證法言，他們也祇是現成地應用。現在再來看看他們所常說的三大定律。

三大定律之第一條是對立的統一。這原是辯證法最根本的一條原則，平常所謂殊途而同歸，百慮而一致，相反而相成，都是這條原則的變相。宇宙間的事，必須一張一弛調和起來才能成功。種種相反的東西如身與心，知與行，主與客，都是對立的，可又是統一的，在這種對立中，有主有從。如身心對立中，心是主身是從，知行對立中，知是主行是從，這種對立的統一，也便是矛盾的調解，衝突的克服，需要精神的努力。只有精神才能使對立的東西統一起來，物質決不能統一對立的，這條基本

原則我曾稱之為辯證觀是哲學上的一個重要觀點。可是辯證法唯物論者從不曾好好予以發揮。

辯證法的第二原則即所謂否定之否定。一般的說法，都以為否定之否定是無限的否定，乙否定甲，丙否定乙，丁又否定丙，以至無窮。實際上否定作用是有止境的，否定至「合」而止，至「合」而矛盾解除。凡是矛盾的東西不是真的，因為真理是不矛盾的，實際上，真的東西並不怕被否定。真理本身是矛盾思想的解除。譬如兄弟相爭，原是一個矛盾，但以全家庭和諧或對父母行孝道為標準，此矛盾即可解除，所以只有真否定偽，偽不能否定真，全否定部分，部分不能否定全體。

辯證法的第三原則是質量互轉。這條原則是辯證法唯物論者杜撰出來的。黑格爾並沒有說質量互轉是辯證法之一定律。其實黑格爾根本就沒有說辯證法有什麼呆板的定律或公式。他們以為量的漸變，到了相當階段就會引起質的突變。如積勞成疾，積怨成仇，都是從量變到質變的例子。本來從量變到質變是一個科學事實，可是從質變到量變便在科學上找不出證據。所以質量並不能「互」轉。黑格爾的本來意思是質變是目的，量變是手段，在此意義下質變以量變為手段，目的決定手段，手段趨赴定目的。從量變到質變既是科學的事實，所以科學便以量做研究的對象，並以量來解釋質。但照邏輯來講，質量是相對的，有質必有量，有量必有質，質和量相反而相成，質量的統一，也是對立的統一的一個例子。所以質量的關係，原是可以用辯證法來研究的一個問題，既無所謂互轉，其本身和辯證法也不相干。

以上種種說明了辯證唯物論哲學思想的貧乏，不過辯證法唯物論主要觀點還是牠的歷史

哲學。

辯證法唯物論的歷史哲學就是唯物史觀。在其全部理論中，發生的影響最大，也最易爲人所接受，而其觀點也較新，對於歷史哲學也可算是一個新貢獻。唯物史觀的物不是指純粹的自然物，如電子原子的運動。其所謂物乃是廣義的，物泛指社會的經濟事實，經濟現象，生產制度，所以也有人稱之謂經濟史觀。我們試加以同情的了解，唯物史觀也可以說是一種外觀法。外觀法是研究一個問題所以發生的外表現象，如地方背景，時代背景等。唯物史觀就是注重社會背景的一種歷史觀，牠們以爲一人的思想行爲，受整個社會經濟環境所支配，所以要研究某個思想之所以發生，不要從思想的本身裏去找其原因，要從思想外面去找其原因。這是一種客觀或外觀的研究。所以有人說，要看一人的道德，只要看一人的帳簿，看其銀錢出入之來路去路，便可知道此人的道德生活是高尚還是卑下。同樣要知道一個人的思想，也要從各方面去觀察。對於一個社會說，各種社會現象社會問題，社會思想之發生，也都有其外在的原因，此外在的原因也卽經濟的原因。這種看法本身並不能說錯，但不能因爲外觀法不錯，就說內觀法錯了。所謂內觀法便是從思想本身去看思想。內觀法是比較深刻的看法，而兩個看法其實可以並行不悖。同時，不論內觀外觀都從全體觀而來。所謂全體觀卽從全體來看部分。因爲從部分來看部分，總有缺陷，不如從全體來看部分來得完全。在這意義下，已經不是物質決定意識，而是全體決定部分了。有了全體觀之成就可知道外觀內觀均有所偏，只有從內外兩方面來看，才能深刻而澈底。不過內觀注重本質比較接近「全觀」或「觀

全」罷了。

唯物史觀的另一意義是下層決定上層。上層下層指我們生活而言。生活的上層如宗教，藝術，哲學；第二層是道德政治法律，第三層即最下層是經濟制度物質環境。唯物史觀者，以爲上層生活完全受下層生活所決定。只要經濟制度一改變法律政治宗教藝術都會隨之改變，要想改革思想，便定要從改革經濟下手。要有政治革命先須發動經濟革命。一切都從經濟出發，這是唯物史觀全部思想的根本要點。在我們看來，經濟始終是工具，上層的生活才是目的，我們固然不否認工具的重要，但我們更注意目的的重要。經濟原不是自天而降的東西，不能自己發展，更不能自己創造，尤不能自來自去。譬如物價上漲原是經濟現象，但其背後有奸商操縱，和執政者的人謀不臧。一切經濟生活的後面，必有創造經濟的主人翁。中國古語說一絲一粟當思來處不易，可見經濟上的財富，一定要經過精神的努力，流血流汗才能得到。所謂物質文明，也是道德和知識努力的收穫。經濟資料既爲人所創造，故爲人所支配，所以歸根結底不是經濟支配人，而是人在支配經濟。我們表面上受經濟支配，實際上受經濟背後的主人翁支配。譬如購買鐘錶後，我們才能養成守時習慣，並能節省時間，表面上我們的行爲好像受鐘錶的支配，實際上，當初我之所以買鐘錶，正因爲我想要養成守時的習慣和節省時間，所以歸根結底是我們利用鐘錶，不是鐘錶決定我們。辦物史觀的錯誤，就像這例中以爲鐘錶決定了人的行爲一樣。

唯物史觀的另一意思，以爲一部人類史是階級鬥爭史。初期社會爲自由民與奴隸之爭，封建

社會，為地主與農奴爭。至近代工業社會則變為僱主與被僱者爭，整部歷史始終有着兩個敵對階級在鬬爭，這種看法本可以在歷史哲學中聊備一說。這種看法只是政治鬬爭中一個口號。但是歷史上的鬬爭並不限於階級，我們也可說歷史是觀念的鬬爭，民族的鬬爭，譬如即以前後兩次世界大戰來說，就很難以階級鬬爭四字來解釋清楚。

辯證法唯物論的根本缺點是忽略個性，忽略人格，將人與人的差別完全抹煞。只知以外界的環境來解釋人類的生活。在民族方面也忽略了民族性和民族精神。只承認經濟條件能支配一切，只要在游牧時代，一切民族便都是游牧民族，只要在封建時代，一切民族都是農業民族，可是民族的精神民族個性的事實是絕對不容否認的，若把民族復興問題單純看成一個經濟問題，不惟忽略了事實也忽略了民族復興的根本要義。在西洋近代，太注重個人主義，而其民族主義也流於帝國主義，提倡這種學說，或可收補偏救弊之效，可是在中國環境不同。中國在大一統的君主專制，和異族侵凌下，處處均足使個性湮沒民族意識衰頹，現在正在清醒重振的時候，正需要發揚個性，恢復民族精神才對，唯物論者自詡是注重時代背景和客觀環境的，但在中國問題上，他們卻太沒有認清中國問題的時代背景和客觀環境，而只知抄襲外來的教條了。

從哲學方面講，辯證法唯物論也是玄學化了的經濟學，（所謂自然辯證法便是玄學化的自然科學）作為階級鬬爭的工具。辯證法唯物論在中國的貢獻，並不在提倡科學，亦不在研究哲學，且亦未倡導純正的社會科學的研究，使人民的思想更開明。其力量所在，乃是滿足青年情志的要

求，給一部分喜於熱烈行動精神的青年，以政治的信仰，理論的簡單公式和信條。所以它決不能代表眞正的學術興趣滿足青年眞正的求知慾。在這種情形下，第三種現代思潮自會代之而起，此即正統哲學。

四　正統哲學與三民主義哲學的展望

正統哲學，至今尚未成爲時代潮流，但社會上的要求已很迫切，因爲青年在理論方面要求貫徹，在精神方面要求滿足。能達到此目的的，也只有純正的正統哲學。這種純正的哲學比以上兩種更舊。因爲在西洋，這代表希臘哲學的主潮而近代的正統哲學也遠在十九世紀以前。唯物論實驗主義的哲學實在都是反對正統哲學而後起的一種哲學思潮。同時，這種正統哲學也可說比上面兩種哲學更新因爲正統哲學的內容勢必是揚棄前兩者而加以新發揮的哲學，這種哲學也可以稱爲唯心論（參看拙著「近代唯心論簡釋」，獨立出版社出版，）因爲其理論建築在精神科學的基礎上面，所謂精神科學指的道德史，宗教史，藝術史而言。以研究人類精神歷史爲主。在中國，要提倡這種哲學，必須很忠實地把握西洋文化，但又不是純粹的抄襲，而是加以融會發揮。所以這種新哲學仍可以稱爲中國的哲學，本來中國的正統哲學與西洋的正統哲學是能融會貫通的，並進的合流的。過去我們不能接受西洋的正統哲學，也就不能發揮中國的正統哲學。在西洋，最偉大的正統哲學家是蘇格拉底，柏拉圖，康德，黑格爾等。在中國則有孔、孟、程、朱、陸、王，即儒家。又譬如中國的政

治哲學主張爲政以德，西洋的柏拉圖的理想也主張政治的基礎爲正義。西洋正統哲學家注重法律，不違道德，中國儒家所講的法治也與申韓之術不同，而以禮治德治人治爲基礎。儒家以人性爲善，蘇格拉底認無人居心作惡，亞理士多德以人爲理性的動物，康德以人爲目的，而非手段。所以從各方面來看，這兩種思想是相合的，所以中國正統哲學的發揮和西洋正統哲學的融化，實是一而二二而一的事。（請參看拙著「儒家思想的新開展」一文思想與時代第一期。）

新的中國哲學主張一切建築在理性的基礎上，精神的基礎上。沒有精神，什麼都沒有。也只有精神的基礎才是最鞏固的基礎。革命先要革心，知人貴相知心，甚至戰爭也以攻心爲上。當辛亥革命成功，國父返國時，迎接他的人問他向外國借得了多少外債回來，國父說：「我現在是一錢莫名，所帶回來的就是一點革命精神。」而這點點精神一直綿延到今天，作爲北伐的基礎，抗戰的基礎，建國的基礎，所以我們的新哲學決不反對物質建設，而是要求建築在精神基礎上的物質建設。事實上要開發物質，征服物質，亦非有精神不可。我們要工業化中國，要努力研究科學，都要求我們作精神上的努力。在政治方面講，正統哲學相當於新儒家的思想，所以也竭力提倡法治，不過正統哲學所要求的法治是建立在德治人治禮治的基礎上的法治，決不立於急功好利刻覈寡恩的申韓式法治。正統哲學也不是不要實用，但是要求實用建築在超實用的基礎上。如工程師實業家爲社會謀福利，對於工程師實業家個人說，是超實用的，是服務人羣的，是爲他人解決實用而滿足個人精神上的需要的，儘管是用但其目的是富於理想的，精神性感情性的。再以抗戰建國來說，單純的

抄襲西洋決不夠，必須建築在自己的精神基礎上。這也可以說是從本質着手，從根本着手。

在中國興起的新哲學，可以說是中國的民族哲學，但也可爲全世界所接受。譬如孔孟的哲學是中國哲學，但也能爲西洋人接受，所以這種哲學是普遍的哲學，典型的哲學，模範的哲學。但是這種哲學又一定和三民主義的精神相符合的，在這個意義下，這種新的正統哲學也可以說是三民主義哲學。

三民主義哲學與三民主義科學的意義完全是類似的，所謂三民主義的科學者決不是在物理課本或化學課本上加上一段總理遺教或一段總裁言論就成功三民主義科學了，三民主義的科學便是純正的科學，爲科學家正在研究的科學；同樣三民主義的哲學，亦非黨八股，而是純正的正統哲學。因爲三民主義是中國近幾十年來提倡純正學術，容許學術自由的開明力量。三民主義是沒有狹隘的御用的科學或哲學的。只要是貨眞價實的眞科學，眞哲學，都於三民主義有裨益，而爲三民主義者所願加培養，促其滋長的。中山先生說他的思想是承堯、舜、文、武、周公、孔孟而來的正統思想，而我們所說的新哲學亦必承此歷史的傳統，所以其內容勢必能與三民主義的內容相合流。

最後，凡是一個哲學與政治家總有着密切的關係，哲學思想與政治思想亦有着密切的關係，兩者往往互相了解，互相呼應，終必殊途而同歸。這情形正同詩人在詩中表達的思想，可與哲學家的思想暗合一樣。因爲一個政治家亦可以有他對宇宙人生的根本看法，如果與哲學家的思想默

契，則用哲學思想發揮出來亦就成爲一種哲學系統。同樣一個哲學家也可以有其政治見解，這種見解如果可行，則用政治方法實行出來，亦就成爲實際政治。在這意義下，以哲學來講任何哲學都有一個理想的政治人格爲其哲學思想所欲培養的人格準繩。易言之，每個哲學家都創造了他理想的人格，如孔子的理想人格爲周公，孟子的理想爲孔子，南北朝玄學家的理想人格爲謝安，朱子哲學的理想人格爲道德學問兼備的宰相，如王安石司馬光之流，黑格爾的理想人格爲歌德和拿破命。我們的新哲學當然亦有理想人格作爲嚮往的目標，這無疑地便是百折不迴創造民國的國父了。這便是我們所說的正統哲學。而在這個意義中，也只有在這個意義下，才有所謂眞正的三民主義哲學。

第四章 知行問題的討論與發揮

一 對知難行易說諸批評的檢討

「孫文學說」一書,內容異常豐富。善讀此書的人,於思想與行爲方面,眞可獲得不少寶貴教訓。我們可將此書認作了解三民主義的導言或理論的基礎;亦可將此書認作實行三民主義的心理建設或精神的振奮劑。從民族文化的觀點來看,則此書目的在掃蕩幾千年來深印人心的畏難苟安的積習,破除知而不行的偸惰心理,同時並鼓舞力行的勇氣,求知的決心,恢復民族的自信心,展開民族前途的希望,指示我們的新文化應循科學化工業化民主化社會化的途徑邁進。從青年個人道德修養的觀點來看,則此書可認作中山先生偉大人格的寫照,艱苦卓絕的革命經驗的自述,足以使人眞切認識百折不迴有志竟成的革命人格的眞精神,對於新道德的建設提供一個親切具體的榜樣。從文學的觀點來看,則此書大氣磅礴,能發能收,曲折而自然,樸厚而簡鍊,寓宣傳作用於理論發揮,注重求知而又所以勉勵力行。一般人皆囿於表面只知文人的文章而不知偉大之人格亦自然足以發揮出偉大之文章。

從這一本內容豐富有多方面價值的書中,我們現在單提出其中心問題知難行易說來討論。

首先須得討論的就是中山先生的知難行易說只是一種有宣傳作用的常識呢，還是一種有普遍性必然性的學說或理論？所謂常識只是求解釋表面上甚至眼前一部份事實，而不求理論的貫徹，亦不求一根本原則以解釋全體事實。常識總是自相矛盾的，但又不自覺其矛盾；每每贊成兩個彼此正相反對的學說，而不覺其衝突，亦不求調解其衝突。譬如不與孟子持一貫的性善論，亦不與荀子持一偏的性惡論，而持「有的人性善，有的人性惡」的說法，就是常識的說法。又如不偏於唯心論亦不偏於唯物論，而持「有時物質條件決定精神，有時精神條件決定物質」的說法，也是常識的說法。常識有折衷不偏容易了解的好處，而且不負邏輯上的責任。至於哲學的職責，則一方面要超出常識，成立一貫的理論系統，另一方面又要能解釋何以常識表面上最易被接受，而理論上欠貫徹的地方。如果要成立一學說，就事實言，必能解釋問題範圍內所涉及的一切事實，不容許有一個例外。只消有一個例外，則該項學說便發生動搖，須得修正；就理論言，則該項問題中的主要概念必須加以嚴密的分析，而下一謹嚴的界說。對於概念與概念間的關係，必須建立有基本的原則，以作立論的根據。簡言之，「據界說以思想，依原則而求知」是成立任何理論所必遵循的方法。必須這樣，纔可得到普遍必然貫通的而不矛盾的眞理或理論系統。

知道了常識與學說的區別，便顯然可見中山先生目的是要成立一個知難行易的學說，以反對深印人心的「知易行難」的說法。他要成立一個有普遍性與必然性的「凡知皆難凡行皆易」的一貫學說，而不是折衷的常識。但知難行易說本身雖非常識，却提供給一般人關於知行問題一

種健康的常識。因為自從此說成立以後，一般對於理論不求甚解的人，既不敢再偏言「知之匪艱，行之維艱」的舊說，亦不甚徹底了解知難行易說的眞義，便折衷而得到一種「有時知難行易，有時知易行難」的常識。而且每每會感覺到知難行易說比較知易行難說是更合於事實，更足予人以深切教訓的常識。

至於中山先生所建立的知難行易學說是不是完全成功呢？我們認為雖有些地方「尙望同志讀者本此基礎，觸類引伸，匡補闕遺，更正條理」，但是大體上實在是成功了。他所建立的基礎，實在是堅實不搖的。國內研究哲學的人士中，雖曾有幾個人提出異議，企圖推翻知難行易說的必然性與普遍性，只認之為足以解釋部份事實的常識；但試看下節的討論，就知道他們事實的引證，邏輯的分析，哲學的見解，均不如中山先生。他們那種批評的失敗，就足以反證知難行易說實有其顛撲不破之處。

對於知難行易說最流行的批評，就是認知難行易，乃是與人相對，隨人而異的，不能肯定說知必難行必易，譬如書生大都以打仗（行）為難，以讀書（知）為易，而軍人則大都以打仗為易，以讀書為難。人性各有所偏；性偏於靜的人，覺知易行難，性偏於動的人，覺行易知難。實行家覺行易知難，理論家便覺知易行難。由此足見知行本身無所謂難易，完全視人而異。不能說對任何人言，知均必難，行均必易。

這個似是而非頗合於常識的批評如果能夠成立，則知難行易說便失其為有普遍性與必然

性的學說,而只是合於部分事實的相對說法。我雖不能指出首創此批評的代表人物或文章,但我確知道這實是異常通行而有力的批評,許多朋友都持此種見解。據我看來,這個批評的根本錯誤,在於不知比較知行難易的標準與範圍。因此凡比較兩物,均必須加上「其他一切情形相等」一語,以限定其範圍,不能漫無標準,胡亂牽扯些性質範圍不同的東西來比較。就比較知行之難易言,必須在同一範圍內,就同一人對同一事之知行兩方面而比較其孰難孰易。譬如就作戰而論,則定戰略難,知戰術難,打聽敵人虛實知己知彼難,作放槍殺敵衝鋒之行爲易。又如就讀書而論,則了解書中的奧旨,明瞭作者深意,而能加以批評發揮甚難,只是端坐書室,作咿唔竟日循行數墨的行爲則甚易。這是無論對何人在何時何地其知行難易的關係,都是如此,無一例外。這纔是中山先生知難行易的眞意。決不能超出範圍拿兩件不相干之事來妄相比較。

第二種對知難行易說的批評,亦是從常識的立場,認爲我們只能說,「有些知識甚難,有些行爲甚易,」同時亦可以說「有些知識甚易,有些行爲甚難。」但是不能說「凡知皆難凡行皆易。」這種批評認爲中山先生的知難行易說與傳說的知易行難說各有一部份眞理,兩說都足以解釋一部分的事實。舉例來說,如知吃奶,知火熱水冷甚易,知科學定律,哲學原理則甚難。這是知有難易,知不盡難的例子。又如吃飯、走路、穿衣等行爲固甚易,而行仁政,作革命工作則甚難,塡海移山之行爲難,爲長者折枝之行爲則甚易,這是行亦有難易的例子,足見行不皆易,亦有甚難之行。

這個批評是傅銅先生在他所著的「知難行易問題之根本解決」一書中所提出來的。他並

且說，中山先生把「有些知識難，有些行爲易」的特稱肯定的命題，用全稱肯定「凡知皆難，凡行皆易」的方式說出來，乃是用修辭學加重語氣的技術，也含有使人信從的宣傳作用。照他這種看法，則知難行易說足解釋一部份的事實，無有普遍性與必然性，這就不啻宣稱中山先生的學說並沒有把傳統的舊說推翻，打倒。據我們看來，他這個批評所犯的錯誤與上一個批評相同，就是不知比較知難行易的範圍。他知道行仁政難，他不知道要透徹了解使行仁政可能的知識背景理論基礎更難。他知道作革命工作難，而不知道建革命理論定革命方略更難。此外他還犯了一個錯誤，就是不了解中山先生所謂知的意義。「知吃奶」的「知」，不是中山先生所謂「知難」之「知」，乃是他所謂「行而不知」之「行」。依知難行易的說法，應該說：嬰孩作吃奶之行爲易，但是知道奶的化學構造却甚難。至於關於知火熱水冷甚易的例子，則應該說在實際生活上或行爲上感覺到水冷火熱甚易，但要知道水冷火熱之科學原理却甚難。由此足見中山先生知難行易說可以解釋任何事例而無滯礙。而傅先生的批評，乃是由於不明比較的範圍，不知中山先生所謂知行的意義，故毫不中肯。

對於知難行易說的第三種批評，就是胡適之先生所提出的有名的「知難行亦不易說」了。他是從實用主義的立場立論，他認爲知難行易乃是補偏救弊，教後知後覺服從先知先覺，有宣傳作用和特殊用意的說法。這種說法只有一時的實用價值和意義，很難是普遍事實，更難說是有必然性的眞理。此說雖有其一時的良好作用，但誤解此說，應用得不當，亦會發生流弊。如說知難，乃先

知先覺之事，則人對求知之事將望而生畏。如說行易，則人作起事來，可不假思索研究，而產生魯莽輕率之行爲。如國民黨員，誤解此說便會以爲總理已將知難之事作完了，主義方略定好了，而黨員們便可省去知難的工作，而專作實行主義的行易之事了。殊不知實行主義，亦並非易事。故應補充之以「知難行亦不易」的說法，庶可救濟流弊。依適之先生的說法推論出來，則（一）知易行難，（二）知難行易，（三）知難行亦不易，（四）知易行亦不難等四種說法，很難說誰是誰非。因爲依實用主義的立場，眞理是拿來用的，有效用的就是眞的。只要你用之得當，則四說均可產生好結果，用之不得當四說均可產生壞結果。不過依胡先生看來，知難行亦不易之說，流弊或比較少些，而且與知行合一之說比較接近，知難行易說太把知與行截然劃分爲二事了。

以上是對於適之先生的意思的概述，我對於他這番批評的批評，可以分作下列幾點：第一他的知行合一說并不徹底，他對於知與行的眞正關係，并無眞知灼見，亦不能承繼或發揮王陽明的知行合一之說。他以爲中山先生太把知行截然劃分爲二，殊不知中山先生的知難行易說，卻建立在知行合一的基礎上，且對知行合一說有新的貢獻與發揮（詳下面第三節。）須知分別知行，比較難易，未必將其截然劃分爲二事，亦未必違反知行合一之旨。第二，須知提出知難行易問題的目的，在比較其難易，而得其重輕與着手先後的步驟。今持知難行亦不易之說，認爲知行皆難，使人無從比較不知其重輕與着手先後的步驟，而根本抹殺了中山先生反對知易行難說的苦心，與乎由艱苦革命經驗中所體驗出知難行易之眞意。第三，事實自事實，眞理自眞理，不可與實用混爲一談，

若以有用與否作判斷學術眞僞的標準，則許多不通而違反事實之學說亦皆有其用處，但未必皆是眞理。這不啻根本否認科學哲學上的客觀眞知。且知難行亦不易說，顯然有足以助長傳說舊說的弊病，既不能保其本身無流弊，更無方法可以確知知難行亦不易說之流弊較少於知難行易說之流弊，由此足見胡先生用這番言論，只是當時有政治作用的議論，並不能在哲學上搖動知難行易說的妥當性。

此外還有一種對知難行易說的折衷而合於一般中國人常識的批評，是馮友蘭先生提出來的（見民國二十九年雲南日報八月的星期論文）他截然劃分道德方面的知行和技術科學上面的知行的界限，認爲知難行易說可完全正確地適用於解釋技術的知行關係；而知易行難說却仍可適用於解釋道德方面的知行關係。他這種說法，表面上看來實在是很對。因爲科學技術方面的知識每每是經過許多科學家殫精竭思觀察實驗辛苦積累而成，知之難而行之却異常容易，有時一個科學家辛苦研究一生纔得到的新發明，各地的後知後覺的人，可以毫不費力地在短期內即實行起來。反之，道德方面的知識，乃己所固有（有的人甚至說是生來即有的觀念）俯拾即是，隨處可得。但實行起來，却異常之艱難。所謂「三歲兒童知得，八十老人行不得」是也。試看誰不知道愛國，但要犧牲一切實行愛國就很難了。誰不知道應該孝父母，但實際上克盡孝道的兒女就很少。知仁義易，行仁義難，得廉恥的道德觀念易，但要廉介自持，行己有恥，就是聖賢也難辦到。眞正說起來，這些明顯的事實就是使「知易行難說」所以深入人心，牢固不拔的主因，而傳說之所以提

出「知之匪艱，行之維艱」的說法，其根本動機亦在於教訓殷高宗的道德。至於中山先生的目的，雖是要使知難行易說完全應用於道德方面，以作革命的道德行爲的基礎。但他所列舉的許多證明又幾乎全是關於科學技術方面的例子。無怪乎馮友蘭先生要提出這種折衷兩是而各有其範圍的說法了。

固然，馮友蘭先生也承認「知易行難」與「知難行易」兩說，在道德方面皆可並行不悖，只是雙方對於名詞的解釋各不相同能了，如以泛泛的認識爲知，眞切篤實的行爲爲行，則知易行難，能知未必能行。如認透徹了解的眞知爲知，依照眞知而產生的行爲爲行，則知難行易，能知必能行。換言之，在技術範圍內，知難行易說可獨霸天下，完全正確有效。在道德範圍內，則知易行難與知難行易兩說平分天下，各有其是處。不過他個人的意思似乎偏向於道德範圍內的知易行難說，並且說明人人很容易地得到道德之知或良知後，尙須再加以「誠」「敬」的修養工夫，方能產生德行，故行難。我的意思便比較趨於極端，我認爲在道德方面說，知易行難，在常識上雖甚普遍，但在理論上和修養上，均站不住脚。譬如即就誠敬言，無有眞切篤實之知，如何會有誠敬的修養工夫？且良知或道心與泛泛的認識式之知大有區別，決不能持人人皆有良知或道心之說來作知易行難的證據。

無疑地，中山先生所列舉的十證，皆純是涉及科學工程方面的例子。他說明知難行易說何以能適用於道德方面的例證實在殊嫌太少，只於第五章開首引孟子盡心章「行之而不著焉，習之

而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。」幾句話，作為證明「行易知難，實為宇宙間之眞理，施之於事功，施之於心理，莫不皆然也」的孤證，所以我們在這裏不能不多費點篇幅本中山先生的觀點，綜先哲的名言，分析知識與德行的邏輯關係，消極方面說明知易行難不能亦不應適用於道德方面，積極方面說明知難行易說必應適用於道德方面。

我們試先徵引程朱的話來印證中山先生的思想，以表明在道德方面持知難行易說，乃孔孟程朱相傳的正宗思想。伊川有兩段很眞切透澈說明知難行易的話：

「未致知，怎生得行？勉強行者安能持久？除非燭理明，自然樂循理。循理事本亦不難。但為人不知，旋安排著，便道難也。……學者須是眞知，纔知得便是泰然行將去也。

「如眼前諸人要特立獨行，煞不難得，只是要一個知見難。人只被知見不通透。人謂要力行，亦是淺近語。人既能知見，豈有不能行？」（兩條皆見宋元學案卷十四。）

「燭明理」指知難言，因為必須格物窮理的艱苦工夫，方能燭明理。「自然樂循理」指行易言，謂燭明理後，自然不費力而樂於循理而行。「循事理」指道德行為，因為道德行為即是循理性指導的行為，意謂道德的行為本不難，但因一般人不充分明瞭所以要行道德之理，便覺得產生道德行為甚難。這已經予傳說知之匪艱行之維艱的說法一個根本的反駁了。至於「纔知得便是泰然行將去」「人既能知見，豈有不能行」二語，可以說是中山先生「能知必能行」之說最透闢精要的註脚。「特立獨行，煞不難得，只是要一個知見難」豈不是純從道德方面持行易知難說最

深切著明的宣言嗎？想不到以講程朱之學的馮先生，會如此忽略了程子知難行易的學說。

此外易滋誤會的兩點，尚須略加解釋，即「未致知怎生得行」一語，表面上似與中山先生「不知亦能行」的話，正相衝突。但須知言各有當，程子之意是依理論言，未經過格物致知的工夫，不能產生修齊治平的道德行爲。而中山先生之意是就事實言，在沒有得到自覺的透澈的理論知識以前，人類亦能產生本能的試探的或冒險的行爲。故兩說不惟不衝突，而且可以互相補充。又「人謂要力行亦是淺近語」一斥力行之說爲淺近，似與蔣先生力行哲學之旨相違悖。但須知程子所指斥者乃不知「知難」，未用「致知」工夫之盲目衝動的力行。而蔣先生所倡導之力行哲學，乃受過知難行易說洗禮後之力行，乃能「致知難行易的良知」之力行。實具有深意而應爲程子所贊許之「力行」亦即學問思辨後有起點，有順序，有目的，經常不息之「篤行」。

朱子繼承程子之學，對於知行難易問題，雖少有明確討論，但進一步從根本上去決定知識與行爲的邏輯關係。他認爲道德行爲完全爲眞切的知識所決定，沒有眞切的知識，絕不會產生道德行爲。這就含有知識爲主，道德行爲爲從得眞切的德性之知難，行爲的履踐易的意思，也就昭示給我們知易行難的說法，在道德修養上根本講不通。我引朱子下面的幾段話來印證：

「若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交友不得不信。」

「只爭個知與不知，爭個知得切與不切。如人要做好事，也似乎可做，方要做好事，又似乎有個做不好的心，從後面牽轉去，這只是知不切。」

「人之所以懶惰，只緣見此道理不透，所以一向提綴不起，若見得道理分明，自住不得，豈容更有懶惰時節耶？……若使真有所見，實有下工夫處，則便在鐵輪頂上轉旋，亦如何動得他？」（見宋元學案卷四十九，並參看朱子語類卷九。）

試仔細玩味上面幾段話，便可以看出朱子說明道德履踐上能知必能行的道理，是如何的透澈。他又已透澈指明普通所謂知善不能行善，並不是因為知易行難，乃是因為道理講不明，知得不真切，見得道理不分明透澈。這與王陽明所謂「知而不行，只是未知」的說法，完全相同，說得亦甚平實懇切。照不明知識與道德的真正關係的常識說法，我們知道事親應孝，對友應信，而行為上不能實踐孝信之德，是由於知易行難之故。但在朱子看來，乃由於我們對孝信之理，知見得不透澈，對如何實行孝親信友的工夫或方法研究得不透澈。換言之，由於我們對於「知難」之知的難關沒有打破，故行起來有時陷於懶惰，有時陷於遲疑。若道理分明，知見真切，則行起來自然容易，真有欲罷不能不可動搖之勢。

不僅程朱在道德上持知難行易之說，而孔子亦持知難行易之說，程朱不過承接孔孟之正宗傳統而已。就心理事實言，孔子「民可使由之，不可使知之」一語，包含知難行易之旨。中山先生書中已有徵引解說，茲不多及。至於顯明指出若無知識學問以植之基，則一切道德皆不可能，而仁義禮智信將頻於破產的道理，我們可引論語一段作為堅實證據：

「好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也

絞。好勇不好學其蔽也亂。好剛不好學其蔽也狂」

此處所謂仁知信直勇剛，就是六種道德或德行。此處所謂愚蕩賊絞亂狂，就是六種不道德的行徑。此處所謂「好學」可以依宋儒釋作格物窮理致知的工夫。照這理的說法，欲達到仁知等六種道德，如果沒有格物致知窮理的工夫，就會變成愚蕩等六種不道德的行徑。這無異於說，好學不好學，有眞知與否，爲決定道德不道德的基本條件。能好學，便可實現種種德性，不好學，即使目的在追求種種道德理想，也會陷於愚蕩等不道德的行徑，換言之，好學難，實行道德易。由好學而得眞知，必能表現爲道德的行爲，故分析論語此段之眞義，可簡括如下：就理則言，知（好學）主行（德行）從，就難易言，知難行易，偉大之德行，出於偉大之學問，超人之大節，基於超人之大智。

論語又有「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」的話。這話顯然是說，就行言，忠信如孔子者，隨處多有，以行易故。就知言，好學如孔子者，異常稀少，以知難故。蓋忠信之德，基於天性，人人有之，多有不知而行者，如乍見孺子入井而往救之，見牛不忍而命以羊易，是仁德之發於本性，不勉而中，不知而行，故甚易。至德行之知，行爲之理，出於格物，非有好學深思審問明辨之工夫不可倖得，故甚難。但細究之，孔子此處亦有自謙之意，常人之忠信，出於天性之自然，甚易得致，而孔子之忠信，基於學問之醇熟，甚難企及。孔子之有忠信與常人同，而其所以有忠信則與常人異。忠信之德，人人有之，並常常自然流露，發諸行爲，然而世人皆有忠信之良知，而常能不能致其良知，發諸行爲，皆具有忠信之天性，而多不能實現其本性，成爲德行者，非因知易而行難，乃因缺乏好學與致知工

夫，知之難關未打破，未能免爲其難，故亦無法力行其易。由此足見知易行難的舊說，只是極淺近表面的常識，在道德理論上，根本沒有地位。所以，知難行易的說法，纔是眞正適用於解釋道德方面的知行問題的學說。這學說是孔、孟、程、朱以來的正宗思想。

以上是從反面去反駁諸種否認知難行易說的普遍性與必然性的說法，容後再進而從正面去考察中山先生自己提出的對於知難行易說的證明。

二　中山先生對知難行易說的證明

(一)　據知行的界說以證明

上節所檢討的幾種對於知難行易說的批評，沒有一種是企圖根本推翻此說的，批評者的共同點乃在於否認此說的必然性與普遍性，而只承認此說爲具有部分眞理的常識。他們所以會有此種誤解的原因，大的有二一是他們對於中山先生所謂知行的意義，沒有弄淸楚。二是他們看見中山先生只列舉許多科學常識來作證明，便以爲用常識作例證的理論，必仍是一種常識，沒有普遍必然的效準。

我們現在要指出的就是中山先生雖未曾給知行二字予以嚴密的定義，但在他討論飲食等十事的證明中，已將他所了解的知與行的意義解釋得異常淸楚明確。多少已可算得我們所謂「據界說以思想」的方法了。至於他列舉常識的事例作證，乃是援切問近思的方法，取其易於理

解，而他的根本論證並不建築在常識上，乃建築在分析淺近事實而求出知行之根本關係，以決定其難易所在的邏輯方法上。他由分析製造豆腐和吃豆腐之行易，了解豆腐之化學原理之知難的淺近事實，可以知道凡知難於行或知難行易的普遍道理。這是由分析特殊事實，得其本質所在，因而獲得普遍原則的方法。所以只要由分析淺近事例，將知與行的意義確定清楚，予以明確的界說，即可以根據界說立論。如是則列舉十大例證不爲多。因爲反復陳述，足以增加讀者的了解與確知。即只舉一個例證亦不爲少，因爲即在一個例證中，亦足以表明知行的普遍性質及其難易的根本關係。（按：羅家倫先生著有「知難行易之科學基礎」一小册，又舉了許多科學的事例，多係心理學方面的，以證明知難行易。亦有可供參考處。不過須知論證的效率，乃建築在對知難行易的性質的規定。例事的加多，並不能增加論證的力量。）

所以中山先生在原書前四章裏提出的十個例證，就邏輯意義言，只是一個方法，一個證明。我們可以稱之爲據界說以證明的方法。因爲在他所列舉的十個例證中，他已隱約地充分將知與行的性質或意義界說明白了。假如你接受了他對於知與行的界說，你必須承認他的知難行易的說法，有普遍的效準。我們試從他所提出的十證中去考察他對於知行的性質之認識或界說。

就以飲食爲證，中他所謂行是指動口動手尋常易行的動作。亦即「嬰孩一出母胎則能之，雞雛一脫蛋殼，則能之無待於教」的本能行爲。而他所謂飲食之知乃是指知食物的化學原理，知生

理衞生之學，換言之，是指科學知識而言。今持科學知識與本能行爲而比較其難易，則知必難行必易，尚有何問題？茲爲方便計，試列表如左以明知行之性質及其難易之關係：

舉例	行所指的對象	知所指的對象
(一)飲食	動口動手的尋常動作、烹調的技術。	知食物的化學結構、生理學、衞生學、知烹調的學術原理。
(二)用錢	日常用錢的習慣，交易、買賣的行爲。	知道或發明經濟學銀行學貨幣學。
(三)作文	執筆爲文抒寫情意。	知道或發明文法學與理則學。
(四)建屋	建造屋宇之實際工作。	知建築學，建築設計，及其對於實驗物理學，經濟學，美術學，衞生學，與社會學，心理學之知識。
(五)造船	工匠之施工建造。	工程師之繪圖設計。
(六)築城	築成萬里長城之工程。	設計建築長城之精確計劃。
(七)開河	開鑿運河之工程。	關於開闢運河之設計，測量，經濟，醫學，種種知識。
(八)電學	使用電機之行爲。	發明電磁學，新創製電機。
(九)化學	作豆腐，製瓷器，煉丹等工作。	發明並知道以上各工作之化學原理。

（十）進化　人類利用進化原理以改良物種，利用厚生，千百年而不知其道之行。　達爾文二十年苦心孤詣完成進化學說。

上面十個事例，一貫地昭示我們所謂知完全是指眞知，科學知識，原理知識，創造發明設計之知識。一般人所謂泛泛淺近之知，道聽途說之知，空洞模糊之知，均不是他所了解的知之範圍內。所謂行是指不自知覺的本能行爲，普通運動五官四肢的簡易行爲，依習慣而行，依命令而行，爲需要逼迫，受知識指導的行爲。把知與行兩個名詞所包含的確定意義弄清楚後，則凡知必難凡行必易之道理，已可不辯而自明。

中山先生所謂知難是指知事物之所以然及其當然之理難，求眞知難，獲得學說之知難，主義學說的創造，學術的發明，事業的設計難。所謂行易是指不知而行易，知而後行亦易。就知行比較起來說，則獲得眞知難於不知而行。由之而不知其道的行易於知其所以然及其所當然之理的知。創立主義理解主義難於奉行主義。發明學理難於應用學理，設計及指導的工作難於依照計劃接受指導的工作。根據上面這種對於知與行的概念或意義的分析，卽可斷言知難行易是一個有必然性與普遍性的說法，不僅是足以解釋部份事實的常識。這個學說乃純全基於分析考察客觀事實而成立的理論。不僅是有宣傳作用，有實用價值主觀的一時的說法。

還是對於知難行易說最有力量最富邏輯意義最符客觀事實的證明。這就叫做據知與行的

界說以證明，亦可叫做由對知與行的性質或概念之分析以證明。這個證明是十大例證所昭示的。所以，十證實等於一證。除十大例證所發揮的主要證明外，中山先生復不厭反復精詳，提出其他富於意義與教訓的證明。

（二）由可貴證難能

大凡有價值者必難能，較少價值者必易爲。難能故可貴，可貴因難能。這兩者間雖無邏輯的必然關係，但至少可以說是常識上大家所公認的事實。假如我們確知知比行可貴，則可據以證明知必比行難能。中山先生確曾於無意間採取了由知之可貴證知之難能的理論。譬如以無綫電爲例，他指出用無綫電通信，人人皆能辦到。卽司無綫電的機生，與製無綫電的工匠，亦不是甚麼難能可貴的工作，「其最難能可貴者，則爲研求無綫電知識之人，學識之難關一過，則其他之進行，易如反掌矣。」研求無綫電知識的人，較之機生工匠，顯然爲可貴，足證前者之知較諸後者之行爲難能。他又附帶舉了西洋一有趣味的故事作例，最足以活躍地表明這層道理。據說美國有某家人的水管，偶生滯礙，請工匠修理。工匠一至，察出其滯礙原因，毫不費力卽將水管恢復原狀。索修理價五十元零四角。家主問其故，工匠曰，五十元爲知識之値，四角爲勞力之値。這可以說是由知識之貴於勞力，以證知識之難於行爲的最好例子。

不用諱言地說知識比行爲難能可貴，已隱約包含了孟子「勞心者（知者）治人，勞力者（行者）治於人」的意思。因爲孟子這句話，早就見到了勞心者貴於勞力者和知難於行的道理。不過

現代眼光看來，這話須得加以補充修正，就是勞心者未必就是貴族，勞力者未必卽是平民。因爲貴族不一定勞心，平民不一定勞力。且近代生活的理想是勞心與勞力兼備而有適當之配合。單勞心而不勞力，則肢體習於偸惰；單勞力而不勞心，則知識近於愚昧，均不見得難能可貴。又勞心者如學者思想家，不必就是統治者，勞心者更不一定是奴役勞力者之霸王。反之也就是解放或領導勞力者之領導或先覺。無論何項職業，均需要勞心與勞力配合，無論何項事功，均需要勞心者與勞力者合作，且不僅「士」是勞心者，亦有勞心的農工，如農學專家工程師，皆可說是勞心之農工。亦不僅農工是勞力者，亦有勞力之「士」，「士」科學家大都須調查、實驗、探險以求知，亦可謂勞力的「士」。不過就兼備勞心勞力之同一人言，如上例中修理水管的人，他的知識之値，貴於他的勞力之値，他的知識的獲得難於他的勞力之行動罷了。

（三）由人類文明進化之階段以證明知難行易

在知行總論一章中，中山先生對於知難行易說又提出一個新的證明。他將人類文明進化的過程，分爲三個階段：第一、由草昧進文明，爲不知而行的時期；第二、由文明再進文明，爲行而後知之時期；第三、自然科學發達以後，爲知而後行之時期。這三個階段可以說是後來居上，愈來愈進步，由簡趨繁，由易趨難。就個人求知的生活言，就人類的進步言，都顯然是由行易而進於知難。由打破知難的難關，求事半功倍之效，可進而趨於行易的坦途。第一階段，只是不識不知，但憑本能而生活，憑需要而動作，並未超過知難的關頭的行易階段。在這個時期，人與禽獸昆虫並無區別，皆是行而不知，

或不知而行。第二階段，則是由行爲中得知識。由生活中得學問，由經驗中得教訓，這乃是人類特有的功能，而禽獸則永遠陷於不知而行的黑暗中，無法突破行而後知的難關。行而後知，不僅是人與禽獸分界的關頭，而且劃分先知先覺與後知後覺的界限。先知先覺者能自得師，能由行爲中體會出知識學問來。而後知後覺者，每每不能「行而後知」，只能勉強作到「教而後知」或「學而後知」的程度。第三階段，乃是有了先知先覺的創造發明或設計後，積累成知識學問，由教育的普及，學問的傳播和宣傳的推廣，領袖人才的指導推動，然後產生大規模的行爲，如物質的建設，社會的事業，羣衆的運動。故前一階段，由行易而進於知難，只是少數天才的創獲，而這一階段則由少數天才突破知難的難關後，多數都可受知識的教導，而發諸實際的行爲。所以這第三階段，乃是科學發明與社會事業發展的偉大時期，實人類文明進步最高的時期。

我個人覺得中山先生這種根據知識發展的歷程，以劃分人類文明進步的階段，較之孔德根據學術發展的歷程，以劃分人類文明進化的階段，反而更爲簡單明瞭，平實無弊，富於提倡科學的教訓。孔德分人類文明進化爲神學時期，玄學時期，實證時期三階段。第一、必須知道他所謂「神學」「玄學」和「證實」的特殊意義後，方可了解他對於文明進步的看法。沒有中山先生的說法那樣簡單明瞭！只消知道知與行的普通意義，便可明白人類文明進化的階段了。第二、孔德的說法有一種易被誤解而產生的流弊，就是缺乏文化常識之人，一耳食孔德之說，便以爲一到了實證的科學時期，宗教將會消滅，哲學將被代替，廣義的神學玄學將會根本絕路了。一般一知半解的人，以爲

照孔德的說法，要提倡第三時期的實證科學，就非根本反對哲學與宗教不可。殊不知此並非孔德之原意，孔德亦自創實證哲學，自創人道宗教，足見彼並不根本反對哲學與宗教。而中山先生的說法，較平實而無孔德之流弊。因為決不會有人根據知而後行之時期，以根本推翻前面時期之不知而行，及行而後知者。中山先生的三時期，不惟不相反對，不相代替，且可兼而有之，並行不悖。譬如，當我們達到知而後行，根據科學知識和科學設計以指導行為建設事業的第三時期的時候，我們為需要所迫，則未嘗不可根據信仰，作不知而行的冒險行為。為節省腦力，聽其自然計，亦未嘗不可聽其作行而不知的本能和習慣的生活。我們決不會為了注重知而後行，因而反對行而後知。反之，我們愈認識科學的價值，愈明瞭知而後行之重要，我們愈有不知而行的冒險精神，及行以求知的學習精神。所以我覺得中山先生的說法，注重知，而愈所以鼓勵行，提倡科學，却並不反對宗教信仰和哲學理論，較之孔德之說法實為平實無病。只是沒有像孔德那樣寫幾厚册書加以系統發揮罷了。

（四） 由人類之分工以證知難行易

緊接着上面的論證，中山先生又將人分為三類，他叫做三系，以表明知難而行易。他所謂三系的人如下：一、先知先覺者，為創造發明；二、後知後覺者，為倣效推行；三、不知不覺者，為竭力樂成。後一系的人數較前一系的人數為多，足見其工作較前一系的人為易。第一系的人為發明家，第二系的人為宣傳家，均列入知者一類，第三系的人為實行家。顯然實行家的人數遠多於知者的人數，故足見行遠較知為易，知遠較行為難。亦即是作不知不覺之行為易，有先知先覺之知難。這可以說是明

白無疑的一個論證。

不過有一點須得解釋的:他將人分爲三系,乃注重在三種人分工與合作,並不是以知識的多少先後而分等級,有所謂知者階級與行者階級的劃分。反之,他認爲事實上實在有這三種聰明才力不平等的人,他的民權主義的提出,也就有促使這三種分工合作,並補救這三種人間的不平等,以達到眞平等的目的。他說:「有此三種人相需爲用,則大禹九河可疏,秦皇之長城可築。」又謂「這三種人互相爲用,協力進行,然後人類的文明進步,纔能夠一日千里。」這是說三種人合作的好處。至於如何補救這三種人的不平等,以達到眞平等的理想,他認爲除在政治方法主張民權革命,以「平人事之不平」外,更須提倡服務的道德觀念。「要調和三種的人,使之平等,則人人應該以服務爲目的,不當以奪取爲目的。聰明才力愈大的人,當盡其能力而服千萬人之務,造千萬人之福。……照這樣做去,雖天生人的聰明才力有三種不平等,而人類由於服務的道德心理發達,必可使之成爲平等了。」

此外中山先生的說法,尙有須得補充的小小困難,我們也不妨在此處,明白提出。他說凡不知不覺的都是「實行家,」意思是指「不知而行」的「實行家」言,本無不可。但不知不覺的人,最容易陷於冥行、妄爲、蠢動、暴動,如何能作革命和建國的實行家呢?中山先生的本意當是說,不知不覺的人一經加以教育、指導、宣傳、組織後,便成爲極有力量的實行家。但不知不覺的人的既經接受宣傳,受過教育,有了組織,遵循先知先覺的領袖的指導,則先巳進而成爲後知後覺的人了。所以眞

正講來，革命建國的實行家，應是後知後覺的人，不是不知不覺的人。只能說，不知不覺的大衆，是須加以訓練組織，宣傳指導，使成爲實行革命的基本力量。這裏仍可採納蔣先生對於行與動的重要區別來加以補充。行是有目的、有方法、簡言之有理智指導的動作，動是無目的無方法的機械運動。不知不覺的人，只能「動」，而不得稱爲能「行」」只能作愚蠢僨事的盲動妄動者。不能作有目的有方法，以參加革命和建國大業的實行家。

中山先生自己亦復根據沉痛的經驗說過：「嗚呼！是豈予之理想太高哉？毋乃當時他人之知識太低耶！予不禁爲之心灰意冷矣！」足見阻礙他的革命方略的進行，使他心灰意冷的人，就是當時那些不知不覺的黨人。更足見不知不覺的人，不惟不是實行家，而且是實行遠大方略最大的障礙。不知不覺者不一定指目不識丁的平民。而僞知僞覺的人，每每浮囂妄動，有時反自以先知先覺者自命，其誤事較樸實而不知不覺的人尤甚。而且中國今後建國的最大困難，就在於不知不覺的人太多。中國對日抗戰之所以有勝利的把握，就是因爲國民教育已比較普及，智識水準亦較前增高，三民主義之深入人心，民族意識已漸漸覺醒。換言之，因爲由不知不覺轉變爲接受主義服從領袖的後知後覺的人已大大的增多了。並且不僅後知後覺的人，方配稱爲實行家，而且事實上亦有很多先知先覺的實行家，有許多卓著功績的大政治家、革命家、軍事家，不僅實行方面有偉大的功績，而且知識方面每每有過人之卓識，故亦可稱之爲先知先覺的實行家。譬如孫臏、吳起、戚繼光等可算是軍事學的先知先覺者，但他們同時又能帶兵作戰，且卓著戰績的實行家。今謂先知先覺者

爲知者，理論家，理想家，而不知不覺者爲行者，實行家，似乎不免有輕視實行家，抹煞先知先覺的實行家的嫌疑。不過，這一點不足爲中山先生病。因爲照知難行易的說法，知應是主，行應是從，知應是根本，行應是表現。任何政治家軍事家革命家實行方面的事功，都可以認爲他們知識方面的學問與識見的表現。他們實行上的豐功偉績，就可以說是他們知識上的先知先覺的發揮。所以，凡是先知先覺的實行家，仍然不妨只標出他們識見之過人處而單稱之爲先知先覺者。故中山先生的說法，似並不否認有先知先覺的實行家，亦無輕視實行家的嫌疑，而且有鼓勵實行勇氣的用意。

(五) 哲學史的證明

前面四點可以說是完全從事實與理論的探討以證明知難行易。此外中山先生還有一個辦法，就是援引中外古今哲學家的思想以印證並贊助他自己的學說，表示這並不是他個人的主觀意見，而乃是許多大哲已「先得我心之同然」的普遍道理。這一點我們可以稱之爲哲學史的證明。在中國先哲中，他援引了孔子孟子的話以印證他的說法。我近來并且發現程子朱子亦是堅決主張知難行易說者，均已於上篇討論知難行易可以適用於道德方面時，加以引用發揮，茲不重述。在當代西洋哲學中，中山先生曾提及與杜威的談話，以資印證。他說：『當此書第一版付梓之夕，適杜威博士至滬，予特以此言詢之，博士曰：「吾歐美之人，只知知之爲難耳，未聞行之爲難也。」』杜威這句話確是代表他自己的看法的眞話，後來於一九二九年他曾刊行了一巨冊重要著作，書名雖叫做「確定的尋求」而內容乃是討論知行問題的，他又給這書一個副題目叫做「一篇關於理論

與行爲合一的論文。」他這書的大旨是說，知識的確定，精神的安定，乃人類普遍的要求。但確定或安定須在實際的行爲中尋求，不可向抽象的理論主觀的想望中尋求。換言之，須於動的生活中求安定，不可於靜的沉思中求安定。返觀西洋全部哲學史，他慨嘆於無論古代哲學家也好，近代哲學家也好，經驗派的哲學家也好，理性派的哲學家也好，他們的學派儘管不同，但是他們有一共同之點，就是他們都重知輕行，貴理論賤實踐。這無異於說，杜威認爲西洋哲學史上各派的哲學家，都共持知難行易之說。不過，他却並不十分贊成這種理論。他認爲這是西洋哲學家——也可以說一切哲學家的通病，他要站在實驗主義的立場，加以校正。他認爲這些哲學家只求知識於知識之中，而不求知識於行爲之中。他指出對於科學知識的性質的新認識，就是科學知識，不是從靜觀或冥想得來的，而是從動作、行爲或實驗中得來的。他贊成一種知識上的「手術論」，這就是說，我們每得到一種知識，或形成一個觀念，都經過許多動手動足的「手術」或行爲方始達到的。在某意義下，他實在包含有蔣先生所謂「不行不能知」的意思，不過蔣先生是就事功方面說的成份多，杜威是就科學知識所以成立的道理而說的成份多。所以，杜威並不根本反對知難行易說，也並非不重知識或理論，不過他認爲理論與實踐，知識與行爲，不可脫節罷了。所以他的思想亦歸結到知行合一論。不過他的知行合一論，與王陽明的知行合一論恰好正相反對：王陽明認爲「知是行之始，行是知之成，」杜威認爲「行是知之始，知是行之成。」也許兩說各有其是處，各有其特殊有價値之教訓。不過，從理論根究起來，自以王陽明的學說較有邏輯的意義，而杜威的說法，則心理學的成份較

多。我在「知行合一新論」一文中，對此點曾略有討論，此處不多插入題外的話了。回到哲學史證明的本題，杜威不但本人贊成中山先生之說，契合蔣先生「不行不能知」之論，而且告訴我們回溯歷史上各派的哲學家，皆共同贊成知難行易之說。我們知道，蘇格拉底首先提出著名的「道德即是知識」之說，意謂道德基於知識，知識是構成德行的先決條件。論者多謂「理論是行爲的秘訣」一語，最足以表示希臘人重知的精神。所謂「理論是行爲的祕訣」意思就是要從理論的貫通裏，去求行爲的動力；要從學術的探討裏去求征服自然指導人生的偉積。也就是認爲，偉大的事功，出於偉大的智慧；善良的行爲由於正確的知識。這種認知主行從、知體行用、亦即認識知難行易的傳統思想，一直支配全部哲學史，甚至衍成重知輕行的偏見，到了杜威等人才稍加校正。

三　知難行易說的繹理

上文的討論，我們可以將知難行易認作已經證明了的根本原則，則「能知必能行」與「不知亦能行」便可說是這根本原則的兩條繹理。繹理就是從根本原則紬繹出來或推論出來的道理。能知必能行，無異於說能難必能易，或既能作比較難的工作，當然必能作比較易的工作。這就是從「學識之難關一過，則其他之進行易如反掌矣」的原則，推出來的必然結論。所以除非你根本不承認知難行易的原則，假如你接受了知難行易的前提，理論上你便不能不承認能知必能行的繹理。

不過就事實上看來，常識方面好像總覺得「知而不行」或「能知未必能行」的事例，實在異常之多。譬如理論上我能知道孝悌的意義，但行為上就未必能實踐孝悌的義務。革命理論家未必能作革命的實行家，政治學研究得很好的人，但未必能作實行的政治家。這層關係可以從兩方面來解答，第一、從事實上說，可用孟子「是不為也非不能也」的話來解答。即是在原則上承認能知必能行，但事實上偶有能知而不能行者，乃由於「不為」或不肯行。並不是不能行。但何以一個人既已能知之後，本來應該能行，而他仍不去實行呢？這又有三種不同的原因：(一)因為分功的關係，一人不必兼知行於一身，知的方面業已立言，行的方面不必兼去立功。學者，理論家既已擔任知難的工作，則行易的事，儘可讓他人為之。(二)由於懶惰的習性，一個人習於懶惰，雖明知道德律令，而不肯敬謹實踐，雖明知衛生方法，而不肯實行衛生，雖明知革命方略很好，但不肯身體力行。(三)知而不行的最根本最主要的原因，就是惑於「知易行難」的謬說，認為知乃易事，實行起來太艱難。遂養成不求真知畏難苟安因循偷惰的習慣。所以應該從心理上加以根本改革，知道了知難行易的道理，自可鼓起實行的勇氣，堅定成功的信心。灼見深信，凡正確合理的思想精密周詳的建設計劃，立身行己的道德原則，只要把知的難關打破了，實行起來必定可以成功的。這就是中山先生提出知難行易說，堅持能知必能行的苦心與教訓。所以「能知必能行」不單是理論上推論出來的必然原則，也不僅是確實可靠的事實，而且是人人應具的信仰。我們應該相信能知必能行，纔能夠鏟除畏難苟安的惰性。所以他說：「吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日，吾心信其不可

行，則反掌折枝之易，亦無收效之期。」足見他常常注重信仰，不過這信仰建築在學說上。

第二、要從理論上根本打破「知而不行」「能知未必能行」的常識的錯誤，就不能不借助於王陽明所謂「知而不行，只是未知」的學說了，換言之，爲什麼知而不行?只是因爲知非眞知，知未透澈，知的難關尙未突破，故不能發爲眞切篤實之行。泛泛口耳之知，既算不得眞知，故不一定能發諸行爲。我們想作一事，若不能力行，或行起來發生弊病，並非知而不行，乃是由於我們的知識根本上尙有缺陷。假若有了明覺精察之知，必然會發生眞切篤實之行。所以中山先生能知必能行之說，實在包含着王陽明的知行合一之旨。所謂能知必能行，無異於說知必能與行合一，如果表面上好像有能知未必能行的實現，那乃是因爲「知而不行，只是未知」

中山先生對於能知必能行之理，很少從正面積極地加以邏輯的發揮，所以他沒有看出來他的學說與王陽明暗合的地方。但他卻根據他個人親切沉痛的革命經驗消極地從反面將「不能行由於不知」或「不知故不能行」的道理，說得異常透澈感人。他舉出他所堅持的黨員入黨須宣誓，和政府官吏就職須宣誓一事爲例。宣誓一事只是一種儀式，行起來可以說是容易極了。但當時政府不能實行此事，黨員亦不願行此事，就是因爲大家不知道宣誓典禮的重要性和意義所在。假如大家眞能理解宣誓之意義與價值所在，則實行起來容易極了。由此可見關於革命建國許多應行能行易行之大小事體，終至被忽視，貽誤大局未能見諸實行者。「非盡關乎功成利達而移心，實多以思想錯誤而懈志也。」附錄陳英士致黃克強書中有一段最足以表示當時黨內的人因知

識不夠，思想錯誤，致使他的革命思想不能實行，很可以作「不能行由於不知」之說的註脚：「徵諸過去之事實，則吾黨重大之失敗，果由中山先生之理想誤之耶？抑認中山先生之理想爲誤而反對之致於失敗耶？惟其前日認中山先生之理想爲誤，皆致失敗。則於今日中山先生之所主張，不宜輕以爲理想而不從，再貽他日之悔。此美所以追懷而欲痛滌吾非者也。」他著心理建設這一册書，和發表陳英士這封信的目的，實在是誠懇希望黨員和國民，對於他的主義、方略、宣言、計劃，盡皆及早採取陳英士「痛滌前非」的態度，由相信知難行易，相信能知必能行，進而相信三民主義建國方略等之必能見諸實行。

現在請進而討論知難行易的第二條繹理，「不知亦能行。」從知難行易的前提推論出不知亦能行的結論，意思是說，即使不能爲其難者，亦可爲其易者。難者誠有時不能作到，但易者總可以辦到。就形式上推論起來，這條繹理可以說是明白無疑的原則。當然，也有人難的與易的兩皆不能，但他並未說，不知必能行，只是說不知亦能行。事實上已承認了人類文明進化史上，有不知而行的時期，並且承認了大多數人皆是不知不覺的行者。則「不知亦能行」一原則，當然有充分的事實根據。

但我們不要單從字面上去推論，我們要能看出這句話所含蘊的深厚意義，又要推出這句話所具有的邏輯困難。我深切感到這句話，一方面最富於新穎意義和深切的教訓，但一方面又具有煞費爬疏的困難。第一我們不能絕對地說不知亦能行，我們只能說不知亦能動，不能說不知亦能

行。必有知識作指導方能產生「行爲，」無知之行，只可叫做「動。」第二、本能的行爲，能使有機體適應環境，有時甚至異常神妙，如中山先生所提到的螺蠃施蒙藥之術於螟蛉而孵卵其體中的例子（叔本華及柏格森均曾舉此例子，以表示生物本能作用之神妙，）雖不能叫做盲動，在常識上雖可謂爲行而不知，但亦不得謂爲絕對無知。蓋本能之行，係基於本能之知。本能可稱爲最原始之知行合一體，故本能行爲亦不得嚴格謂不知而行。第三、下意識的行爲，如夢中走路，睡眠時驅蚊等行爲，常識上雖可認爲不知而行，但嚴格說來，亦不得說是毫無知覺。一個麻木無知覺的人，下意識中，亦不能產生任何行爲，且下意識之反映，亦係意識作用積久所構成。假如夢中殺死人，亦不能謂爲完全是不知而行，亦須負相當的法律責任。第四、不知而行的行爲，即使不是妄動、盲動、蠢動、暴動的行爲，也必是被動的行爲，受外界刺激的反射行爲，簡言之，不知而行的行爲必然是沒有價值，不學無術的行爲，不値得提倡鼓勵的行爲，中山先生何以力言不知而行的好處而加以鼓勵呢？

以上是指出「不知而行」的說法本身的困難。我們一方面須切實明白此種理論上的困難，但一方面又要對中山先生「不知亦能行」之說，不要以辭害義，如加以善意的同情了解，便可以明瞭此話的眞義，而得到切實受用的教訓了。我們試細玩他所謂「不知亦能行」實具有下列幾種意思：

（一）不知亦能行，意即不「全」知亦能行，並非謂絕對不知，或毫無所知亦能行。我們迫於生活的需要，處事接物，不能盡加以從容優游精密研究後，方發出行爲。對於事或人的底蘊，有時並無

法得到充分的知識，但亦不能不予以應付。沒有充分知識，並不一定說沒有正確的知識。對於一事的關鍵，我們也許雖有所見，對於一人之性格，我們也許確有所知。但這種知見，並不能算充分，也不一定算是科學的知識。只能說是出於經驗的直觀或洞見，這就可認作「不全知亦能行」了。事實上許多大政治家決策定計，臨機應變，大都根據這種特殊的知見，那能凡事皆等待專家學者的研究報告後方作決斷呢？所以中山先生說：「科學雖昌明，惟人類之事乃不能悉先知之而後行之也，其不知而行（意卽知識不充分不全知，僅略知其端倪，遽爾發出行為）之事，乃較之於知而後行者，為尤多」如果凡事皆要「悉先知而後行之」或皆要「全知而後行」則不惟有似只事研究游泳之術，而不下水學習游泳，失之迂闊遲緩優柔寡斷，一事不能行，而且也就沒有矢志以赴「成敗利鈍，非所逆睹」的忠貞精神。

（二）不知亦能行，卽是「本假設以實驗探索」的意思。因為「假設」就是一種不充分的，尚未證實的知識，是對於一個問題，加以科學研究後，就提出解決此問題的新發見。此種假設之提出，或出於積久的苦思力索，或出於天才的觸機，雖尚未證實成為眞知識，並非十分可靠的結論，但已是知識上極可寶貴的發現。嚴格講來，根據假設以實驗探索，不能說是不知而行，只能說是以未至十分之知進而求十分之知。中山先生說：「科學之試驗也，卽行其所不知以致其所知也；探索家之探索也，卽行其所不知以求其發現也。」他所謂行其所不知，卽是本未至十分之知而試驗，而力行，以求達到十分之知，足見他所謂不知亦能行，不惟道德上具有矢志以赴的忠貞精神，而且知識上

復具有實驗探索的科學精神。

(三)不知亦能行,亦卽「秉信仰而力行冒險」的意思。他說:「偉人傑士之冒險也,卽行其所不知以建其功業也。」信仰並不是沒有理智,信仰中甚且包含有極高極深之知識。黑格爾說:「哲學而無情感,不是眞哲學。信仰而無理智,不是眞信仰,一個人說哲學冷酷,則此人不知哲學爲何物,一個人說信仰是盲目的,則此人不知眞的宗教及信仰。」懷疑一切,毫無信仰的人,不惟是理智淺薄,亦卽是行爲無本的妄人。不過信仰的對象卻並不是我們所全知的對象,哥倫布之探險,亦有其知識根據,不過他的冒險偉業只能說是基於不全知而行,秉信仰而行。所以中山先生不知亦能行的本意,復具有豪傑的冒險精神與宗教家的信仰精神。

(四)應用在革命建國方面,不知亦能行,不用說,包含有「服從領袖以堅苦力行」的意思,中國不知不覺的人儘管多,但如能團結起來服從先知先覺的領袖接受指導,奉行主義,勵行國策,則中國教育文化雖然落後,短期內可與歐美並駕齊驅。本來中山先生提出不知亦能行在當時之主要用意,是求解答政治革命實業建設與文化教育之普及,知識之開明等孰先孰後問題。據說,中山先生在倫敦時曾與嚴復討論中國問題;嚴主張一切皆須先從教育入手。待國民教育水準提高,近代新知識普及,方可言政治革命,是卽代表一般學者及教育家知而後行之論。中山先生則認爲這種辦法緩不救急,意謂有主張,有方案,有領袖,聯合同志,亦可及早發動革命,提早使中國富強。這就是代表革命精神的不知亦能行之論。所以他對於中國許多新事業,皆可本不全知而行的精神去

實驗，也可以說一面實行，一面學習。「若以俟我教育之普及，知識之完備，而後始行，則河淸無日，坐失良機，殊可惜也。」他並不是不注意教育文化之普及，不過他認爲不必俟知識的難關完全打破後纔去實行，這是歐美科學發達後第三時期的辦法，我們似乎正在文明發展的第二時期，即「行而後知」或「以行而求知」的時期，故應提倡不知亦能行的試驗冒險精神，也就是從實行中去打破知難的難關。蔣先生所謂「不行不能知」也正表達了中山先生的精意。換言之，「不知亦能行」之說，又復代表政治家和革命家領導羣衆以作革命建國事業的實行精神。

這裏我們可以附帶一提蔣先生「不行不能知」之說，對於中山先生「不知亦能行」之說的發揮與補充了。不知亦能行之說，表面上雖說有許多困難，而其精意所在，義蘊無窮。舉凡不計成敗利鈍的忠貞精神，試驗探索的科學精神，注重信仰的宗教精神與冒險精神，革命家政治家的實行力行精神，均可由「不知亦能行」一語以總括之，以鼓勵之。這較之希臘人和宋儒所持知難行易之說，而偏重玄想冥想支離繁瑣，缺乏力行冒險勇氣，那更爲健康無弊，更具有近代精神了。所以蔣先生提出「力行」之概念，實把握住中山先生知難行易說的眞義，而避免了希臘人與宋儒由持知難行易說而重知輕行，陷於玄思冥想之蔽。中山先生一則曰「行而後知」，再則曰「以行而求知，因知以進行」，則其注重從力行中求知識，從經驗中得教訓，從事功中得學問之意思，已甚顯著。今蔣先生再補充以「不行不能知」，則語氣更爲剴切，意義更爲深厚。離力行外無眞知，則行與知之關係，說得更爲密切，愈接近知行合一之說，且根據行與動的根本區別，則所謂「不行不能知」，

乃是說知是建築在「行」上，不是建築在「動」上。盲動妄動暴動蠢動不能得知識，惟有目的，有計劃，有秩序，有理智指導之行爲，方能給人以眞實可靠的知識。而且也必須有目的有計劃有秩序有理智指導之動作，方叫做「行」。於是前面所指出的中山先生「不知亦能行」之說，所包含的幾層邏輯困難，也就因而解除了。

現在再談到知行着手先後問題：

知難行易說的提出，當然有教人作事時要能權衡難易緩急，俾得「知所先後」的目的。但小之個人處理日常事務，大之實行革命建國事業，究竟應從較難的知着手，抑應從較易的行着手呢？這個問題，中山先生未曾明白討論，但我們就他的建國方略的次序，先心理建設，次社會建設，次實業建設而言，則他似主張先從知着手，所以他說：「建國之基當發端於心理。」又說：「先奠國基於方寸之地。」又說：「革命先革心。」這些精闢的話，可以說就是主張建國先從知難的心理建設入手。有了心理建設的知難基礎，則實行社會建設政治建設，自易成功。政治社會上了軌道，則實行實業建設，更屬易事。但是當他規定革命的三個時期爲由軍政訓政而憲政時，則他似乎又主張先從行易的軍政破壞時期起始，由易而難，由需要知識教育較少的軍政時期，逐漸推進至需要知識教育程度較高的訓政和憲政時期，足見知行着手的先後，不能死板規定，須就事論事，權衡實際情形，相機斟酌。他一面主張「以行而求知」是即先行後知一面；又注重「因知以進行」是即先知後行。故先難後易可，但這大半是依理而言，爲少數有志之士說法；先易後難亦可，但這大半是依事的

權宜，爲接引大衆說法。中山先生之立說，是以教育中國全體民衆爲對象，似乎比較着重於先易後難先行後知的步驟，所以特別再三提示「不知亦能行」「行以求知」「不知而行」「行其所不知」等說法，實具有啓導愚蒙接引大衆的苦心。有人說，朱子論學，注重先知後行，先作學問思辨功夫，而後篤行，是以造就司馬光王安石式的學問道德文章都很好的宋朝宰相爲目的。而王陽明之學，注重即知即行，知行合一的致良知之教，目的在接引愚頑感化平民。我看這種說法，似不無道理。中山先生對知行先後問題的看法，可以說是不廢朱學，但比較更接近陽明。

對於這個問題，蔣先生亦有一切實周至而又符合中山先生本旨的貢獻。在行的道理一文裏，他提出「難處着眼，易處下手。爲大於細，圖難於易」的行爲步驟，這可以說是根據眞切經驗，提出知行先後最切實有效的順序。由力行以求知識，就是從行易下手，而着眼於知難。假如只是忙迫懵懂地行，而不着眼在求知，則永遠不會從經驗中得學問，而行也失其意義與價值。假如只是一味想尋求高深抽象的知識，而不從實際的體驗與力行入手，則難免不陷於迂闊空疏，抽象支離，而知識將會與生活脫節。爲大於細，圖難於易，步驟淸楚，層次分明，不躐等，不欲速，由淺入深，由易進行，能逐步進展，實下學上達，接引大衆最平實可行的辦法。所以他所謂「不行不能知」實具有「不易不能難」「不自邇即不能行遠」的教訓。

四　知難行易說與知行合一說

由檢討許多學者對知難行易說的誤解與批評，可以使我們從反面間接去了解此說的意義。對於知難行易說的證明，和對於能知必能行與不知亦能行兩條釋理的義蘊的發揮，可以使我們從正面去了解此說的意義。但知行合一說不唯是王陽明在中國哲學史上的偉大貢獻，而且也是關於知行問題中外古今哲學家最根本的見解，若不把知難行易說與知行合一說的關係探究清楚，則知難行易說裏面便有許多煩難的問題未能解決，根據總覺欠穩固。所以由研究知行合一說以求明瞭知難行易說的根據，可以說是從後面或裏面以求深一層了解此說的意義。

這裏面包含着許多煩難而複雜的問題：第一、知難行易說與知行合一說是不是根本不相融？中山先生表面上似乎反對知行合一說，胡適之先生亦說知難行易說太把知與行截然劃分為二事了，足見兩說好像是根本衝突的。然而我們知道蔣先生認為知難行易說與知行合一說是不衝突的，不唯不衝突，而且他主張『以陽明「知行合一」動的精神，再加上總理「知難行易」行的哲學來闡明，融會貫通為一種新的民族精神。』所以第二、這就牽涉到蔣先生和孫先生思想的異同問題了。究竟蔣先生異於孫先生，並且發揮推進孫先生思想的地方何在，又是須得考察的嚴重問題了。這一點容下節討論知難行易說與力行哲學時，再來解答。

我們這裏先討論中山先生對於知行合一說的批評。中山先生欲打破「行之維艱」說的難關，以達其革命建設的目的，亦曾「以陽明知行合一之說，以勵同人，惟久而久之，終覺奮勉之氣，不勝畏難之心。……予乃廢然而返，專從事於知難行易一問題，以研求其究竟」足見他亦曾致力於

知行合一說，以求實現其革命理想。因體驗到知行合一說之不合用，纔提出知難行易說以代之。其不合用處約有兩點：一不能推翻知之匪艱行之維艱說，二不能鼓起力行的勇氣，使人「無所畏而樂於行。」平心而論他這種感覺是對的。因爲知行合一說只是一種理論，說明知與行有合一而不可分的關係，這種理論即使是正確無誤，對於道德修養和鼓勵力行革命的勇氣，實無直接幫助所以當王陽明早年注重純理論的探討時，他常竭力發揮知行合一之說，但及他晚年指點人作道德修養時，便很少提知行合一的理論，而直接教人致良知。所謂「致良知」簡淺點說，就是努力使知與行合一之意，亦即努力使關於道德的良知或善的觀念，立即見諸行爲的意思。王陽明因注重道德方面的力行，感到知行合一說之不夠用，進而提出致良知之教，則中山先生因注重革命建設的力行，因爲感到知行合一說之不合用，進而提出知難行易之說，以使人無所畏而樂於行，確是很有見解。且亦應爲王陽明所嘉許。由此愈見王陽明致良知之教與中山先生知難行易之說，其目的均在注重力行。今蔣先生提出「力行哲學」以圖融會貫通兩家學說，更是有淵源有根據深得旨要的說法。

而且依知行合一的說法，知行應同其難易；蓋知與行既然合一而不可分，則知難行亦難，知易行亦易。知仁政難，致仁之良知，推不忍之心於天下，亦難。有科學知識難，作科學實驗之行亦難。好好色，惡惡臭之行易，知好色知惡臭之知亦易。故知行合一說，雖異於傅說知之匪艱的舊說，卻未必針鋒相對地反對傅說之說，亦並未從行之匪艱，知之維艱着眼，明白推翻舊說，以鼓勵力行的勇氣。至

少陽明之反對舊說，尙沒有程子「特立獨行煞不難得，只是要一個知見難」一語之深切著明。所以爲獎勵奮勉力行的勇氣起見，中山先生放棄知行合一之說，亦有其道理。他說王陽明之教，在使人勉爲其難，而未鼓勵人樂行其易，似亦平允中肯。因爲王陽明思想中實缺乏本假設以實驗探索，秉信仰以力行冒險，亦卽中山先生所謂不知亦能行的近代精神。不過，我們須得替陽明辯護者，卽陽明教人勉爲其難，非謂知易行難，乃勉爲知行合一之說。蓋陽明非謂知易，亦非謂行難，他乃是認爲致良知難，知行合一難，不致良知知而不行，行而不知，皆屬甚易。欲教人力避知而不行，行而不知之易事，而勉致良知，勉爲知行合一之難事。

中山先生又批評知行合一說道：「夫知行合一之說，若於科學旣發明之世，指一時代一事業而言，則甚爲適當；然陽明乃合知行於一人之身，則殊不通於今日也。以科學愈明，則一人之知相去愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，卽同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。」這根據近代科學上分工專職的原則，以批評「合知行於一人之身」的舊思想，也就是理論家與實行家應分工合作，不必合於一人之身，立功的行者，不必兼立言的知者，立德的實行家亦不必兼立言之理論家，打破兼學問事功，兼三不朽於一身的舊思想。不過這可以說是校正一般中國人的思想的對症良藥，但這不一定是王陽明知行合一說所犯的毛病。因爲陽明之說，不是教人合知行於一身，乃是教人合知行於一時。所謂卽知卽行是也。一個實行的政治家，言行一致，不開空頭支票，不欺騙民衆，就是王陽明所謂知行合一。他並不是要這位政治家兼作博學的政治

理論家，纔算是知行合一。又如就理論家言，只要他立說是出乎本心發乎誠意，自己深信不疑，可以身體力行，不自欺欺人，爲維護眞理起見，卽爲自己的學說而犧牲性命，亦所不惜。有了此種爲眞理的熱忱與誠意的人，就是陽明所謂知行合一的思想家或理論家了。蓋知行合一之要旨，在於誠或誠意，不誠無物，不論理論家實行家，均不可不有誠或誠意，均不可不致良知。並不強迫一個學者理論家，去作政治事業立戰功，纔算是知行合一。許多人都誤以合理論家實行家於一身爲陽明知行合一之旨，贊成此說的人，便以爲非似王陽明之兼軍事家哲學家於一身，不足言知行合一。反對者，亦多持分工之說以反對知行合一。實際上都不免誤解了陽明眞意。中山先生提倡近代分工專業的思想是對的，但持此以反對王陽明知行合一之說，她不免錯怪陽明了。戴季陶先生曾說：「中山先生自幼及老，一生不斷的好學深思。因爲他好學深思，纔能知人所不能知，因爲能知人之所不能知，纔能行人所不能行。」這一段以中山先生自己的生活作例證的話，說明了知難行易，知先行後，知主行從，偉大的事業基於超卓的識見的道理。同時也說明了知行合一，超卓之知見與超卓的行爲合一，知人所不能知，與行人所不能行合一。也就表明了知難行易說與知行合一說不惟不衝突，而且互相發明。

況且，中山先生自己「能知必能行」之說，如不僅是經驗的報告，信仰的假定，而欲求理論的圓通，必須建築在知行合一說上，基礎方爲穩固。蓋能知必能行，質言之，卽知行必能合一之意。何以知行必能合一呢？蓋因王陽明早已指出「知而不行，只是未知。」與知必能見諸實行，一般人所謂

知而不行之知，傳說知之匪艱之知，皆非指眞知而言。蓋求眞知必難，求眞知之難關一突破，必易見諸實行。無卓絕的知見，只是模糊口耳之知，當然不能發爲事功，作偉大事業的基礎。這就是說「能知必能行，」反之，「未知故未必能行。」「不能行由於不知。」種種說法，皆歸結於「知行合一」能知與能行合一，未必知與未必能行合一，不知與不能行合一，知人所不能知與行人所不能行合一。

又中山先生分析人類獲得知識逐漸進化的過程，認爲「皆從冒險猛進而來。其始則不知而行之，其繼則行而後知之，其終則因已知而更進於行。」且明白指出「以行而求知，因知以進行，」爲近代學術文化進步之特徵。中山先生所謂「以行而求知，」豈不是由行以求與知合一嗎？所謂「因知以進行，」豈不是由知以求與行合一嗎？足見中山先生不以單純的行爲滿足，必行以求知，不以單純的知爲最終目的，必由知以進於行，其最後歸宿亦在於求知行合一。知而不行，不能因知以進於行，不能爲眞實的知識。反之行而不知，不能以行而求知，亦不能謂爲完善的行爲。足見最眞之知，最善之行，都是知行合一之知，或知行合一之行。所謂「以行而求知，」卽是由經驗中得學問，由生活中求知識，由行爲中見眞理，由事實中尋理論。所謂「因知以進行，」卽是由理想實現爲事實，由計劃完成爲事業，由學術應用爲事功，由理論發出爲行爲。由行以求知，可以說是「行是知之始，知是行之成。」因知以進行，可以說是「知是行之始，行是知之成。」前者代表詹穆士蘭格等心理學家的說法，後者代表王陽明就知行本質立論的說法。兩說雖相違反，但歸根於知行合一之說

則一（請參看拙著知行合一新論。）所以我嘗說，知難行易說應以知行合一說爲基礎，不然則理論不堅實；知難行易說應以知行合一說爲歸宿，不然則理論不透徹。今中山先生對於知難行易說既有堅實理論且有透徹發揮，故表面上雖似微有反對知行合一的話，而骨子裏實已包含有知行合一的道理，且對於知行合一說有新的看法，新的發揮，蔣先生深得王學精神，且又服膺知難行易之教，灼然見其根本契合，同條共貫處，故毅然決然主張以「陽明知行合一說的精神，再加上總理知難行易的哲學來闡明，融會貫通爲一種新的民族精神，」這實是有深識有卓見的話。

我上面不是說中山先生對於知行合一說有新看法新發揮嗎？第一、他提出「能知必能行」之說，與陽明「知而不行，只是未知」之說相表裏，足以發揮知行合一，知必能與行合一的學說。第二，他提出「以行而求知，因知以進行」的新知行合一理想。於陽明「知是行之始，行是知之成」的說法外，兼輔以「行是知之始，知是行之成」的新說法，更爲圓通周洽，更富於鼓勵力行的勇氣，不惟使人「樂行其易，」且使人能循序漸進，由行以求知，由易以進難。第三、陽明之講知行合一，着重在個人正心誠意，道德修養的成分居多，中山先生之知行合一說則擴大來通論一切學術文化上革命事業上之知行合一。第四、我尙發現中山先生曾新提出了「社會的知行合一說」惟他只提及端緒，我們擬特別提出略加發揮。

要想進一層明瞭知難行易說與知行合一說的關係。要想知道什麼叫做社會的知行合一說，須先考察一下不同派別的知行合一說。蓋知行合一說並不是一個單純的學說，亦有數種不同的

派別：第一、爲價值的知行合一說。此說認知行合一是很好的，是有價值有意義的。也就是認爲知行應該合一，我們應該努力修養，促使我們的知與我們的行合一。價值的知行合一說中又分兩派：一派爲理想的知行合一。此派以朱子爲代表，他先將知行截分爲二事，然後再求其合一或兼備，他說行與知如車之兩輪，鳥之兩翼，缺一不可。又說知行常相須，如目無足不行，足無目不見，這都是說明知行應合一之理。至於求知行合一的方法，他指出三個可能的途徑：第一、知行交養幷進，卽是他有名的一面致知，一面涵養，進學在致知，涵養須用敬的說法。第二、他又主張先知後行，先博學審問愼思明辨，然後篤行。這是他主持白鹿洞書院所提出的學規，這是最接近常識，但又爲世所詬病，特別受王陽明的指責的說法。第三、有時他又主張若自覺欠缺篤行工夫，則不妨先從力行着手，以求與知合一。所謂「行有未至，則從行上理會。」若自覺欠知的工夫，便多去格物窮理，以求與行合一。總之，無論走那條路徑，最後目的是要達到知行合一兼備一無欠缺的圓滿境界。朱子以知行合一爲最高的理想，故可稱之爲理想的知行合一說。另一派爲直覺的知行合一說，以王陽明爲代表，主張卽知卽行，如好好色，如惡惡臭，卽是直覺的當下的知行合一，蓋見好色（知）同時卽好好色（行）聞惡臭當下卽惡惡臭，這乃基於人心之同然的本然的直覺，不假造作的。又如乍見孺子將入於井而往救之一事，乍見屬知，往救屬行。知行本來合一，沒有距離，人只須自致良知，回復本心，則知善知惡之良知，自可與爲善去惡之力行合而爲一了。朱王兩派皆認爲知行合一爲有價值，皆認吾人應求知行合一，不過朱子於不同時間中求知行合一，認知行合一是難於企及的理想。陽明卽在當下

直覺中求知行之合一，認知行合一爲人心本來之體段，爲人的良知。認求知行合一的修養爲致良知。故兩派皆可統稱爲價值的知行合一論。要想補充或發揮價值的知行合一論，作者新近提出「自然的知行合一論」。這完全從客觀事實，心理現象，去考察知行必然的邏輯的關係。認爲知行合一乃是普通的必然的客觀事實。吾人不必力求知行合一，而知行自然合一。吾人即欲求知行不合一，亦不可能。此說認爲不僅人是知行合一的，即禽獸亦是知行合一的。不僅好人知行合一，即壞人亦是知行合一的。禽獸只有本能的知識，故亦只有本能的行爲，禽獸知的方面只有感覺而無理智，故行的方面亦只有衝動而無計劃。足見禽獸的知與行是合一的。人的知識不正確，行爲便陷於錯誤，知識膚淺，行爲便浮躁，見解前後矛盾，行爲便前後反覆。知的方面「盲目」，行的方面便要「冥行」，知的方面「不學」，行的方面便「無術」。由此足見壞人行爲反覆的人也是知行合一的。至於就好的方面來說：眞切篤實之知與明察精覺之行合一。超卓之知與超卓之行合一。知見之深刻與行爲之沈着合一。理論之系統，見解之一致，與行爲之堅定不移合一。簡言之，知有高下，行亦有高下，最高級之知與最高級之行合一，最低級之知與最低級之行合一，這是自然的知行合一論大旨。這亦可稱爲普遍的知行合一論。蓋以人人皆知行合一，並無例外也。依此說則實行家固知行合一，實行家有實行家之行，有實行家之知。理論家亦知行合一，理論家有理論家之知，有理論家之行。吾人不能說實行家只是行而不知，亦不能謂理論家只是知而不行。只能說偉大的實行家有偉大的知與之合一。魯莽的實行家有糊塗的知與之合一。同時亦只能說偉大的理論家，有偉大的事業與

好的影響與之合一。空洞歪曲的理論家，有荒唐錯誤的行爲和惡劣的影響與之合一。且依自然的知行合一論不僅人人皆知行合一，而且事事皆知行合一。譬如就作戰一事而論，不能嚴格只謂爲行，而乃是知行合一之事。蓋作戰固須動手動足，作衝鋒陷陣的行動，亦須有知識用思想，知敵知我，知戰術，方能作戰。不過就作戰之爲知行合一言，可謂知隱行顯。一般人從表面上就其顯著方面來說，故多指作戰爲行之事。又如就讀書而論，固爲知之事，但亦須運動口耳眼目，亦須運動神經，亦未嘗不包括行在內，故讀書亦知行合一之事，不過知顯行隱罷了。

根據上面對各種知行合一說的陳述，我們對於中山先生的思想可以有下列幾點認識：

（一）他要想達到的知行合一，顯然不是道德修養上的王陽明式的當下直覺的知行合一。他須說反對理論家兼施行家於一身的不知分工的辦法，但他決不會反對求知行合一的努力，決不反對致良知。

（二）中山先生對於知行合一說的看法，顯然是很接近朱子。他先依據常識，將知行截然分爲二事。然後「以行而求知，因知以進行，」以達到知行合一的理想，以免陷於知而不行或行而不知的闕失，甚似朱子。他所謂「以行而求知，」近似朱子「就行上理會」的辦法，他所謂「因知以進行，」顯與朱子由學問思辨而進於篤行的路徑相合。不過朱子及陽明之談知行合一，皆偏重道德方面的意義，而中山先生乃就學術文化社會政治革命各方面去指出「以行而求知，因知以進行」的重要，並指出「能知必能行」的事實。

(三)從自然的知行合一論的觀點來看，他所謂知難行易，實卽是指顯知隱行（如科學研究）難，顯行隱知（如日常吃飯走路的動作）易。由顯行隱知到顯知隱行到顯行隱知易。這無異於說，較高級之知行合一體（如科學之知與科學實驗之行）難於較低級之知行合一體（日常泛泛的知識與簡易的動作）。再就知行合一之事而論，他所謂知難，乃指一事之費心思的理論方面而言，他所謂行易，乃指一事之受知識指導動手動足等外表動作而言。如就作戰而論，則定戰略，知戰術，知敵人虛實難，而排隊前進作放槍殺敵之行動易。由此足見每事皆是知行合一而成。而知的方面必難，行的方面必易，普遍必然，無有例外。

(四)由自然的知行論中認事事皆知行合一的看法，則知中山先生亦持此說。他說：「夫知行合一之說，若於科學既明之世，指一時代一事業言，則甚爲適當。」這是他明白承認的唯一意義的知行合一說。他認爲只能就一時代一事業言知行合一，蓋因每一事業皆須知行兼備，知行二者分工合作，方能有成；而反對就一人之身而言知行合一。蓋一人兼知行於一身，有違分工之旨。他這種看法，我們可以引伸發揮，名之曰社會的知行合一論。因爲我在知行合一新論一文中，討論自然的知行合一時，大都只就個人的知行之永遠合一自然合一，加以發揮，而未提及就一社會言，就一時代言，就一事業言，知行二者亦永遠合一，自然合一，必然合一。所謂社會的知行合一說，就一人羣一社會所舉辦之大事業言，知行合一。譬如就革命事業言，則先知先覺之知與後知後覺之行合一。就建築房屋言，則建築師之知識與千百工人之行合一。就作戰言，則統帥部戰略指揮之知，與士兵作

戰之行合一。在此種社會的知行合一事業中，知屬領導指揮方面，知屬附從工作方面，知優良，則行亦隨之優良，知謭陋，則行亦隨之不競。依此種知行合一體而觀，則知的方面為主，行的方面為從，知難行易，乃顯而易見。再就每一時代，每一社會之知識水準與行為水準言，亦永遠諧和一致。原始時代初民社會，就知言，混沌未開，就行言樸野不文。中古時代之宗教思想與其社會人士之出世的宗教的行為一致，近代社會中近代化的行為，與近代化的知見思想合一。當一個社會在過渡時代時，則大多數人思想上青黃不接新舊脫節之知與行為上之矛盾反覆混亂無主，相吻合一致。這就表明了中山先生所謂知行合一之說，指一時代一事業言，則甚為適當的話，不惟頗有見解，合於事實，且實係對於知行合一說之一種新解釋新看法，道前人所未道。殊值得我們特加以表揚發揮。簡括起來，我們可以說，自然的知行說又分兩面，一為個人的知行合一說，認為任何個人的知與行都是合一的，一為社會的知行合一說，認為任何事業，任何時代，任何社會其知行雙方皆是合一的。而中山先生特別標出社會的知行合一說，認之為唯一適當可通的知行合一之說，如果善加理解與發揮，實於觀察歷史改革社會建樹事業各方面，均有可以提供參考的指針的地方，尤值得我們注意。

五　知難行易說與力行哲學

英國有一思想家叫做柴斯特頓的曾說過：「一個房客不僅須知道房租的多少，最要緊的他須知道他的房東的哲學。一個作戰的統帥不僅須知道敵軍的衆寡和敵人的虛實最要緊的他須

知道敵軍將領的哲學」他這裏所謂哲學，當然是指廣義的哲學而言，包括人生觀，生活方式，思想意見，性情性格，爲人處世的態度等在內。這話看似迂闊，但的確是閱歷有得之言。只要有過租房經驗，因思想和生活態度與房東不合而被迫搬家的人，當不難承認了解房東哲學的必要。凡是稍有遠識的軍事家和政治家大都多少會向知道敵人的哲學方面用一番工夫。這種先求知道敵人的哲學以定作戰的方針的辦法，或許可以叫做「精神的戰略」能夠盡精神戰略最大之妙用，使武器經濟工業均遠不如敵人的中國，可以有最後勝利的把握，可以制敵人死命的人，應首推我們抗戰建國的偉大領袖蔣委員長。因爲在對日抗戰的初期，他即在那裏做確定精神戰略的工作，爲抗戰的勝利奠立精神的基礎。在二十一年六月六日「要抵抗日本帝國主義先要抵抗日本武士道的精神」一演講裏他指出：「我們要抵抗敵人，不僅在乎槍炮軍械要比敵人一樣的精良，而且必先要徹底明瞭敵人的立國精神所在，要攻到敵人心坎裏去。……我們要攻敵國，一定要先攻他的心。僅是得到他的城池，捕獲他的俘虜，都沒有用。」我們可以說，必定要能攻下敵人的心，纔能對敵人作精神的征服。必定要精神的征服，纔是眞正的征服，最後的勝利。

蔣委員長對日抗戰的方略之遠大，較之孫子「攻心爲上」的兵略，還有更深的意義，較之柴斯特頓知道敵人哲學的說法，也還要更進一步。因爲孫子所謂攻心爲上，大概是就狹義的軍事觀點着眼，乃指作戰時首先使敵人軍心渙散，士無鬥志的意思。他似乎沒有想到，抵抗敵人先要打倒敵人的主義，先要戰勝敵人民族精神或立國精神這些根本問題。柴斯特頓只是說作戰在貴能了

解敵人的哲學，他却沒有明曰昭示作戰須確立自己的人生觀，發揚自己的主義，振興自己的立國精神或民族精神。深切著明地見到一個偉大的民族解放戰爭，須要建築在一個偉大的民族哲學和民族精神復興的運動上面，恐怕要首推爲德意志復興建立精神基礎的大哲學家費希德了。而蔣先生謀國規模的遠大，識見的超卓，却處處與費希德所見，幾若合符節。

費希德首先指出德意志民族之墮落，由於人民道德太壞，由於大家不顧理論，放縱情慾，自私自利。「年齡愈大，自私愈甚。地位愈高，道德愈低。」蔣先生也同樣很沉痛地指中華民族衰弱之由來說：「中國人第一件壞的性質，就是自私自利，所以成了苟且偷安，麻木萎靡，不能奮發自強的民族。又因爲自私自利，所以只講個人主義，爭權奪利，把自己的利害完全置於國家利害，民族利害與黨的利害之上。這個毛病的總因，就是國民沒有國家觀念與民族觀念，將中華民族固有的民族精神喪失殆盡。」費希德指出要復興民族，其道是在復興民族的道德，發展民族性。同樣蔣先生大聲疾呼地說「我們要救國就先要救我們的國魂；要救民族，就先要救民族性。」又說：「敵人無論如何強大，我們都不怕的，怕祇是我們自己腐敗，自己墮落，自己將民族精神喪失，沒有國家和民族的觀念。」費希德指出德意志民族性，德意志文化中，即有其內在的憑藉，足以勝過敵人的因素。因爲德意志民族，據他看，是有元氣，有生命力，有原始的精神性的民族。他認爲德國人之言語較之法國人的言語更有生命力。德國的哲學，如康德的批導哲學和他自己的知識學，較之英國之經驗哲學，爲更有元氣，更有生命的哲學。德意志的精神教育運動，較之帶破壞性的法國革命，亦是更富於元氣，

更有生命力的運動。就宗教信仰而論，德國人的路德新教較之法國人信奉羅馬舊教，亦是更富於元氣，更有生命力的宗教。由此足見費希德完全由民族文化之優勝處去建築戰勝敵人的信心，去尋求民族復興的途徑。而蔣先生抵抗日本所採取的精神戰略，可以說是亦不期而與費希德相同。

3 蔣先生認定了日本的立國精神和民族精神實寄託於武士道上面。他分析日本的武士道乃是封建的遺物，被日本竊去了的儒教中殘餘的東西，只實行了王陽明動的哲學之一部分一片斷。他相信代表中國民族精神的革命之道亦即仁義之道，勝過日本的霸道。我們適應世界新潮流發揚自己民族性的三民主義勝過日閥侵略的帝國主義。我們提出眞正儒家智仁勇的精神，足以戰勝了只在勇字上努力，勇而不仁的日本武士道。我們融會貫通王陽門致良知的動的哲學和總理知難行易的學說，以成立一種新的民族精神或立國精神，足以勝過只竊儒家一片斷王學一部分的武士道或大和魂。所以蔣先生乃是從王陽明哲學之提倡，三民主義之實行，和新民族精神的發揚裏，爲對日抗戰奠定了最後勝利的基礎，而指示了民族復興的途徑，這可以說是根據精神上文化上所謂知己知彼，再加上軍事上的知己知彼，以作對日抗戰的最高指揮原則。

因爲蔣先生有了這種遠大的根本的認識，所以他極力提倡人生觀的確立和哲學基礎的奠定。他說：「有了哲學基礎，然後我們的人生觀纔能確定。一切榮辱，成敗，利害，生死，纔能看透。……一個人沒有確定的人生觀，臨到危險的時候，就難免於變節，臨到富貴貧賤轉變的時候，也難免於變節。」這話說得何等眞切。他不惟以身作則實踐了他的話，凡是眞正受過蔣先生人格感化的與陶

治的人，實在多能看透榮辱生死，臨難不易變節。軍隊也絕少朝三暮四反覆叛變的事體發生。他又說：「要做一個革命家，做一個三民主義實行家，做一個總理信徒，一定都要做到富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，不怕困難，不怕危險，不苟且，不偸安，信仰主義，始終不變，非有一個確定人生觀不行，要確定人生觀要有哲學基礎。……沒有革命哲學作基礎，人生觀不確定，卽不知大學之道，亦不知修身作人眞正的道理，思想和信仰便容易動搖。所以沒有革命哲學做基礎的人來革命，是一定危險的。我們交朋友，覓同志，認識部下，認識長官，最要緊就是先要考察他的思想。……沒有革命哲學作基礎的人，是不好與他做朋友，做同志，更是不可要他做革命黨黨員的。」必定要做這樣以主義以思想作交朋友選擇同志黨員的準則，纔眞正可以有爲主義而奮鬥的豐功偉績產生。至於蔣先生心目中的哲學，乃是指眞實哲學活的眞理，坐言起行，卽知卽行，足以主宰行爲支配生活的根本理則或觀點而言，不是抽象空疏咬文嚼字的學院哲學。也不是耳食襲取生呑活剝的公式口號，而是出於深思閱歷學問體察的哲學。質言之，蔣先生所講的哲學，乃卽是他自己偉大人格的寫照，堅苦革命經驗的自白。所以他說：「革命不是隨便衝動的事，一定要有革命哲學作基礎。革命哲學的基礎也不是隨便看幾本書研究幾天便可以得到的。一定要經過許多愼思明辨篤行的工夫，才可以構成一個中心思想。」據此可見，任何眞正的哲學思想，乃是基於篤行力行的堅苦收穫，乃是行以求知，不行不知，且行且知，換言之，知行合一，甘苦有得的產物。他自己親切體驗出來有淵源，有自得，有實效的哲學，他叫做「行的道理」亦稱「力行哲學。」我們現在打算從各方面去加以剖視，加

以了解。蔣先生的哲學特別值得我們了解，因爲了解他的哲學，即是了解他的人格何以偉大，了解他革命偉業的精神背影也即是了解他抵抗暴日的精神戰略，並且了解我們抗戰何以必勝，建國何以必成的理論基礎。

蔣先生的行的哲學，乃是於王陽明的哲學及中山先生知難行易說灼然見到其貫通契合處，加以融會發揮而來，前篇已約略提及。蔣先生提出「行」或「力行」的思想，實是以發揮王學的眞精神。蓋陽明致良知之教，消極方面，實所以反對支離空疏的章句之學，積極方面，致良知就是使自家固有的良知發爲行爲，使本心不受障蔽，立即實現出來。致良知即是使知行合一的工夫，力行即是使知行合一的努力。黃梨洲發揮王學宗旨云：「良知爲知，見知不囿於聞見；致良知爲行，見行不滯於方隅。」「致字即行字。」「聖人教人只是一個行，如博學審問愼思明辨皆行也。」（見明儒學案卷首師說及卷十姚江學案）足見陽明致知之教，其歸宿即在一個行字。故蔣先生之行的道理，其淵源於陽明，更顯然無疑。蔣先生曾教人致良知道：「我們本來人人曉得革命是好的。但在事實上却又不能照着革命的眞理去做。那就是行動與心意不能一致，那就不能致良知。」所謂行動與心意不能一致，就是知行不合一。任其行動與心意不一致，就是不能致良知。反之努力使行動與心意一致，努力使知行合一，就是致良知。就是力行。他又說：「有心意便有良知。不過有良知要能致，即是行，即所謂實現良知。」由此足見他所謂行或力行即陽明致良知之教的重新提出。而且他對於致良知的解釋與黃梨洲的解釋，完全一致，而非出於主觀的杜撰。

蔣先生自從他早年將體驗所得，凝鍊成「窮理於事物始生之處，研幾於心意初動之時」兩句精要的話，便已經開始在致良知方面用工夫。據我們現在看來，所謂「窮理於事物始生之處，」即是見微知著，由小見大，即是易經所說的「知幾」的工夫。能知幾，能洞察於機先，行為纔能主動，必定要自由主動的行為，纔能眞叫做「行。」所謂「研幾於心意初動之時。」即是審研自己的動機，察識自己的良知，反省自己的本心，使良知清明，動機純潔，勿為欲念所動，勿為外物所役，庶幾行動與心意方可一致。總之，這兩句話已包含着致良知的精意了。他又說：「我們今天要抵抗敵人，復興中國，完成革命，並沒有什麼困難，只是在我們一念……只要個個人照着自己良心上所認為應該做的事去做，則一切不好的動念，如個人的意見和私仇可以消除淨盡。這是致良知。」這裏對於致良知的說法，是如何簡易直捷！如是符合陽明的本旨！眞有「我欲仁斯仁至矣」的氣概。而且由致良知而眞切感到「抵抗敵人，復興中國，完成革命，並沒有什麼困難。」這不啻予中山先生「行易」之說，一個有力的證明。所以他說：「致就是行，致良知就是要打破行難的錯誤關念，就是要實實在在去做。」故能致良知則可打破行難的關念而實證「行易」之教。於是陽明學說與總理遺教便打成一片了。

所以蔣先生思想的取徑，不僅要發揮王學，要繼承總理遺教，而且又要能看出陽明思想與知難行易說的貫通一致處。他洞見到「總理所講的知難行易的知，和王陽明所講的知行合一的知，其為知的本體，自然不同（一是不待外求的良知良心，一是不易強求的學問之知）而其作用是

要人去行的一點，就是注重行的哲學之意是相同的。」這一點表示他有獨到的深識；不墨守中山先生認陽明知行合一說爲「與眞理相背馳，而無補於世道人心」的看法，特揭出其共同之點，而加以融會與發揮。蔣先生特提出「致知難行易的良知」之說來教人。這顯然在將陽明致良知之教與中山先生知難行易之說打成一片的說法。什麼叫做「致知難行易之良知？」初看似頗費解。諦察之却頗有深義。「本着我們自己的良知，照着我們總理知難行易的學說去做，」就是致知難行易的良知。「我們大家皆知道知難行易的哲學，是今日救人心救民族最好的學說。這個知道的知，就是良知。我們能夠努力實行這個知難行易的學說。這就是致知難行易的良知。」簡切點說，致知難行易的良知包含兩層意思。第一、所謂致知難行易的良知，就是指一般的行或力行而言，勿畏難，勿忽易。亦即勉爲其難，力行其易之意。第二、致知難行易的良知，乃特指實行革命的主義而言，確認所信仰的主義爲吾人的良知，亦即認三民主義，認知難行易說爲吾人的良知，致這種對於主義的良知，就在努力實行主義，實現主義的意思。以革命主義爲內容，以致良知爲方法，以三民主義爲良知的內容，以致良知爲實行三民主義的方法。這就是致知難行易的良知的意義。

知道了統貫陽明哲學與知難行易說的眞精神是「行」。知道了致知難行易的良知亦是「行」，我們便可進而探討「行的道理」的義蘊。蔣先生所謂「行」我們首先應注意的，乃是出於致良知的行，實現良知之行，本良心而行之行。同時也是受過知難行易說的洗禮的行。由行以求知，因知而進行的行。亦有主義，有信仰，有仁心，有誠意之行。簡言之，行的道理的行，是淵源深厚內容豐富的行。

因此，行字有兩層意思特別値得注意：第一、行包括知在內。換言之，行乃知行合一之行，非離開知而獨立之行。非盲目冥行之行。他曾說「所謂思維言論，祇是行的過程，原包括在行的範圍以內，而並不是列於行以外的。」這與王陽明認博學審問愼思明辨皆是行的看法，完全是一致的。所以他提倡力行哲學，却並不反對知識學問。譬如，一個人努力讀書求學，認眞研究科學，研究主義，亦卽是他所謂力行。第二、行與動大有區別。蔣先生說明行與動的區別一段，最爲精審，我們可以抄錄如下：「行是經常的，動是臨時的。行是必然的，動是偶然的。動是自發的，動多半是他發的。行是應乎理順乎人情的，動是激於外力，偶然突發的。所以就本體言，行較之於動更自然更平易，就其結果價値來說，動有善惡，而行則無不善。行是繼續不斷，動是隨作隨止的。」換言之，就知識方面來講，行是與知合一的，動是離知孤立的。行是基於理性，動是出於衝動。若從本體論來講，則行是經常的必然的自發的不息的無有不善的本體或實在，而動則是臨時的偶然的隨作隨息有善有惡的現象。所以這裏所謂行，實卽是哲學上的最高概念。王陽明以知行合一之良知爲本體，良知中卽包含行。卽知卽行，卽體卽用，卽本體卽工夫。蔣先生以知行合一爲本體，行中卽包含知，卽行卽知，卽用卽體，卽工夫卽本體。認知行合一之最高境界爲眞實無妄之體，兩人相同。所不同者，陽明稱此知行合一之體爲良知，而蔣先生則稱此知行合一之體爲「行」罷了。

行不惟是體用合一，知行合一的本體，而且是動靜合一的實在，所以他說：「我們所說的行的哲學就無分於動靜。在整個進程中，工作是行，游息也是行。作事是行，修養亦是行，向外發展的時候

固然是行，生機潛蘊成長的時候，也是行。這種動靜無間的行，就是人與生俱來的天性。同時也是健動不息至誠不二的天行或天道。「天行健」「逝者如斯夫，不捨晝夜」就點明了這種川流不息的天行。

明瞭了蔣先生所謂「行」含有哲學上的眞實無妄的實在的意義，請進而討論行與誠行與仁的關係。分開來說，誠是行的原動力，仁是行的目的。也可以說，誠和仁爲行之體，行爲誠和仁之用。但因即體即用，體不在用外，不能離開行而言仁與誠，亦不能離開誠與仁而言行，我們亦不妨說，仁誠行在蔣先生思想中是三位一體的東西。當他說行時，已包含誠和仁在內。不仁不誠之行，乃虛妄不實之盲動，決不能說是行，亦決不能說是有善無惡經常不息必然自發的行。就行之眞純專一永不退轉而言，便謂之誠；就行之生生不已，爲生而行，爲救人而行，爲增進人類全體之生活，爲創造宇宙繼起之生命而言，便謂之仁。仁也，誠也，行也，其實一也。亦可謂同一本體之不同的說法，不同的方面而已。蔣先生關於智仁勇誠諸德曾有幾句很精要的話：「知之出乎誠者必智，行之出乎誠者必勇。智者之知必知仁，勇者之行必行仁。」足見誠與仁不唯是構成眞知的要素，而且是構成篤行與勇敢的要素。蔣先生所講的行，也就出乎誠的行，行仁的行。就行與知的關係言，乃是合知而言行，知行合一之行。就行與仁誠的關係言，乃是合仁誠而言行，仁誠行三位一體之行。

仁是人的本性，本孔孟一貫的說法，蔣先生不惟承認仁是人的天性，而且指出行亦是人的本性。這種看法不惟對於人性有新認識，且於孔孟性善說也有新的證明與發揮。他指出行爲仁的本

性道：「所謂行，祇是天地間自然之理，是人生本然的天性。」又說：「我以爲人生本性並不是好逸惡勞的，我們毋甯說勞動與工作乃是人類的天性。我如果把一個手足活潑的人閑置了起來，不許他行動，不給他一點事做，這個人必會感到十二分的痛苦。」孟子只說仁義禮智是人的本性。蔣先生復進而指出「行」是人的本性。這不能不說是一種新穎的說法。普通一般人皆以好逸惡勞爲人的本性，行動勞作乃出於勉強。蔣先生特別指出健行好動是人的本性，好逸惡勞只是一種惰性習氣，非出於性情之正。這對於人性之光明活潑方面實是一種新的認識。這個說法不惟給知難行易說一個新的證明，因行卽出於本性之自然故甚易，非出於矯揉勉強，故不難；而且也予孟子性善說一個新的證明。蓋前面卽已說明行是無有不善的，今行既是人的本性，故人性亦無有不善的。所以此說於發揮實現自我的人生理想，和鼓勵精進力行的勇氣，實大有補助。

蔣先生對於仁字，也有切實精到的解釋。他指出仁就是救人，愛人，服務。仁是人的本性，行仁是人生的本務，也是革命的本務。他復以向上利他的衝動言仁，尤富於近代精神；「人本是爭存的動物，但因爲人類進化，生來就有一種向上的衝動，利他的衝動。這一種向上利他的衝動，存之於心便是德，施之於物便是善。故德貴自覺而善貴及人」向上利他的衝動（亦卽本性）存之於心便是德，與朱子仁是心之德愛之理的說法頗接近。所貴德謂自覺，蓋人本有向上利他之德性，每每不自知覺，不能啓發推廣，故貴自加反省，自覺其內心仁德之寶貴，勿爲物欲所障蔽。所謂施物及人之善，便是孔子老安少懷的襟懷，且是博施濟衆之微意了。他又說：「一個人生在宇宙之間，自然有一種

向上的為他的活動；這活動是起於心意而著於事物……。從這向上為他的活動，造成一種事業，就完成了一個人。所以我對於人生觀有一對聯語說：「生活的目的在增進人類全體之生活，生命的意義在創造宇宙繼起的生命。」這兩句話也可以說是我的革命人生觀。」這不啻說行仁即所以完成一個人的人格。亦即是說仁是生活的目的，仁就是人生的意義。他那兩句有名的聯語，固然代表他革命的人生觀，實亦代表中國儒家正宗的仁的人生觀。所以他的「行的哲學」即是「仁的哲學」或「生的哲學」。

對於誠的重要，誠的性質，誠與行的關係，蔣先生亦有透澈感人的發揮。眞純專一，貫澈到底，履危若安，履危若夷，便是他所親切體驗到的誠。誠也即是他所謂行的精神或革命的精神。中庸上所謂「誠者物之始」「不誠無物，」在蔣先生一方面可以說「行者物之始，不行無物。」另一方面也可以說「誠者行之始，」「不誠無行。」換言之，誠即是行，誠行不可分。不可離誠而言行，亦不可離行而言誠。誠是人的天性，凡行之發乎天性者，即是出乎至誠。篤行或力行即是誠。蔣先生有兩段話說得最堅決動人：「篤行是什麼？怎樣去篤行？篤行就是我們知道三民主義是好的，是可以救國，無論如何，死心蹋地，任何犧牲，任何痛苦，任何危險都不顧，我們只是實實在在去實行總理的三民主義，這樣總能夠說是篤行，總能夠叫做誠。」「革命之失敗成功，不必預計，我們相信我們的主義是可行的，就是我們到了死也還要是堅持我們的信仰，失敗犧牲，也不要緊。我們為主義而死，至少是可以自慰的。為什麼呢？因為我們的死，是為篤行三民主義。我死之後，可以求心之所安，這樣子，我

們纔能篤行主義，亦這樣子，纔算是誠。」他這裏所講的誠頗有耶穌殉道的宗教精神，也包含有諸葛武侯不計成敗利鈍，「鞠躬盡瘁，死而後已」的忠貞精神。所以他的「行的哲學」實卽是「誠的哲學」亦卽中庸所謂「誠學。」這是他自己偉大人格的寫照，自己實行主義矢死不二，忠貞精誠的態度的自白。這也充分表出他所以能領導革命偉業，領導抗戰建國的大業的精神基礎。

我們須知蔣先生力行的宗旨，誠與仁的精神修養，幷不是九一八事變後七七事變後有所刺激而感發出來的言論。其實乃遠植基於早年受中山先生人格的感召及創辦黃埔軍校時期之勇猛精進和學行的修養。民國十四年十二月蔣先生曾爲黃埔軍校第三期同學錄寫了一篇長序（後收在自反錄第一集第五卷裏。）這篇序最能代表他革命的人生觀，可以說是在民國二十八年所彙集刊行的「力行哲學」一書以前最關緊要的一篇文字。此文中如「革命之道，仁愛之道也，」「革命之學大學也，革命之道大學之道也。」等基本思想，已得初次發揮，而致良知的教訓亦已深切著明地孕育着了。這篇序文中有「一念之是可以興邦；一念之非足以殺身」的話。所謂「一念之是，」卽是自己的良知，「可以興邦」卽是極言致良知的偉大効力。一念之非足以殺身，卽是極言不能致良知的危險。又如就序中「行乎生者心之所安者而行之，止乎生者心之所安者而止之」兩語看來，則心之所安者卽是良知，行止乎心之所安者卽是致良知。足見雖在民國二十一年各演講，與蔣先生方首次提出王陽明之教以與中山先生知難行易說融會貫通，而他自己身體力行陽明致良知之教，却遠在多年以前。他自己也曾說過：「陽明的傳習錄是我十八歲時最喜歡讀

的書之一。這本書闡明致良知的道理，奠定了我求學作事的根本。」足見他的思想是有堅實的根底，深厚的淵源了。此序中有一段於闡明軍校親愛精誠的校訓時，對誠的根本意義尤多發揮：「子思曰「誠者物之始終，不誠無物。」誠則親，誠則愛，誠則精，而誠則成矣。」又說「不成者不誠也。」這實不啻很直切簡要的指示了一切成功的最後祕訣和抗戰必勝建國必成的精神條件。而且這「不成由於不誠」的說法，還包有孟子「行有不得反求諸己」的教訓，教人自己反省，凡行事之不成功，應反責自己之意有未誠或行有不力的地方。對於自己應先以誠待人待同志一點，他亦有剴切的訓示：「己先不誠而徒責人以誠，難矣。是故誠者無所往而不誠，不誠者無所往而能誠者也。」這是表明誠須求諸己，且須以恕行誠之意。己先能以誠待人，則自然人亦會感應而以誠待己；自己先不誠，先欲欺人，自然爾詐我虞，隨處都難免受騙。由此足見革命的成功，抗戰建國的成功，都是基於誠。同志的團結，國民的上下一心，都是這誠的感召。事業的完成，乃誠以成之；同志的團結，乃誠以感之。下面一段對於誠的價值與意義，尤有精要的發揮：「革命之學大革命之理精，尙不外乎吾親愛精誠之校訓。不親則離，不愛則妬，不精則雜，而不誠則無以致親致愛致精也。誠則明，誠則強，誠則金石且爲之開，而況於人乎？況與同志乎？」此處親愛精誠四訓中顯以誠爲主訓爲主德。足見蔣先生此時早已眞切提出誠字爲革命的根本精神，爲處世待人的中心概念。而他近年來所講的「行的哲學」，無疑的卽是從他早年所體會得到的誠的精神或誠的哲學發展出來。所以他一再說「力行卽是誠」「誠是行的原動力」實在是有深厚的背景，很值得深思的話。

有了「行的精神」或「誠的精神，」則自會覺得行易。即是平常人所認爲最艱險最困難的工作，在有力行精神的人看來，均自會覺得容易，無所謂難，無所可畏了。唯有死心蹋地的去力行才不畏難。不畏難的去行，就覺得「行易。」不力行則凡事皆難，能力行則凡事皆易。這就是「天下無難事，只怕有心人，」和「事在人爲」的道理。蔣先生完全是從力行，從精誠勇猛之力行去證實行易「行易」在他看來不是用理智去比較客觀事實，較量知難行易的比率得來，而是從主觀上的精神修養至誠不息的力行工夫實證得來。

蔣先生不唯從力行以證實行易，而且更進而根據力行以打破知難的難關。由中山先生之「能知必能行，」進而補充爲「不行不能知，」從中山先生之「由行以求知」進而發揮爲「不行不能知。」所謂不行不能知，就是要從力行中去求眞知。凡事必須實行後方有眞知。也唯有行而後能知。枯坐斗室，不與自然，人生、社會、實際接觸，絕不能得眞知。吾人不能從抽象支離之知以求知，只能從身體力行之行以求知。這樣纔能突破知難的難關，這樣所得的知識纔是眞知實用。因知難，故提出力行以勉爲其難，以征服其難。因行易，故提出力行以證實其易。所以蔣先生的力行哲學實在是發揮中山先生知難行易說的偉大成果，也就是爲知難行易說謀最高的出路，求最後的證明。

附錄

抗戰七年來之哲學

謝幼偉

在烽火滿天，四郊多壘之際來談哲學，這是中國哲人的常事，也是中國哲人的本色。王陽明在討賊剿匪的時候，並不停止他的講學，反而，他似乎還講得更起勁。普通人也許以爲哲學的思索，必在四顧寂寥，萬籟無聲的環境內，方能產生；但中國哲人則以爲「境寂我寂，已落一層。」必境不寂，而我能寂，才算顯出了哲人的本領。所以作者提起筆來談「抗戰七年來之哲學，」並不算希奇。我們不要以爲這七年來的抗戰，已把中國哲學的進展阻礙了。實際上，這七年來的中國哲學，比起中國任何一時期來講，都不算是退步。相反的，作者可以很自信的說，中國哲學是進步了。這七年來的抗戰，可以說是中國哲學的新生。

我說，「這七年來的抗戰，可以說是中國哲學的新生。」也許有人會懷疑作者這一句話。有人會認爲作者這一句話，未免過於誇張。但假如我們明瞭中國哲學的過去，明瞭中國哲學的傳統，同時又能把這七年來中國哲學界的主要譯著，細心理會一番，我想他或可以同情作者這一句話。所以作者本文的任務，一方面在把中國哲學的過去，略加說明，看其優點何在？及缺點何在？另一方面

才把這七年來中國哲學的過去和現在對比一下，即能顯示作者這一句話是有根據的。

談到中國哲學的過去，這當然不是三言兩語所能說明。但作者的目的並不是要把中國哲學的過去作詳盡的論究，而是要把中國哲學的過去所表現的主要特徵作概括的敍述。這樣便有簡略的可能。

中國哲學的過去，其主要特徵，作者認為第一在重體驗或重力行的精神。中國哲學家從不把文字語言當作哲學，至低限度中國哲學家決不認為寫了幾本哲學書，即算盡了哲學之能事。孔子即主張無言之教，所以他說「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」天不言而四時行，百物生，則為哲人者，又何必多言呢？孟子也是一樣。有人說孟子好辯，孟子即回答說，「予豈好辯哉！予不得已也。」因此他們縱有所言，縱有所寫，他們都是不得已的，決不是認為他們的哲學即在文字語言上。他們都可以說是拿他們的生平和人格來代表他們的哲學，來實現他們的哲學。他們的哲學都是從體驗，從力行而獲得的。孔孟這種重體驗重力行的精神，歷代哲人，皆繼承而勿失。例如以宋明的理學家而論，他們的著作，似乎很多，可是他們的著作卻大部分是以語錄和書札為主，這可以證明他們的著作，都不是有意的，也都是不得已的。他們講哲學，一方面要自己體驗，要自己力行，一方面也要他人體驗，要他人力行。哲學的終極目的，自中國哲人看來，全在養成我們自身以及他人的人格，而上躋於聖賢的領域。哲學不能達此目的，則這種哲學是浪費的。這種態度，這種精神，和西洋哲學比較起來可謂恰恰相反。西洋哲學是重文字，重理論的。作者可以引一段現代英哲柏烈得萊（F.

H. Bradley）的話來加以證實，柏氏說：「一切哲學的任務，是在『理解存在』，而道德哲學的任務，則在理解存在的道德，不是去製造道德或指示方針去製造道德。像這種設想，（按即製造道德的設想）簡直是可笑。一般的哲學不是在預期各種科學的發明，也不是在預期歷史的進化。如宗教哲學，不是在創造新宗教或宣傳舊宗教，而只是去理解宗教的意識。如美學，不是要產生美術的作品，而是在將所發現的美加以理論化。如政治哲學不是要參加對於國家的陰謀，而是在理解國家。一樣的，倫理學也不是要造成世間為道德的，而是在將世間流行的道德構成為理論。」（見所著倫理學研究，原書二版一九三頁）換句話說，一切哲學都是理論的，而不是實踐的。試問中國過去的哲人曾贊成這種主張嗎？他們會說，或敢說，他們的倫理學「不是要造成世間為道德的」嗎？這是中西哲學的根本差異處也是中國哲學的唯一優點。

中國哲學的過去，作者認為第二種主要特徵是在其方法。中國哲學的方法是直覺，也可以說是武斷的。中國哲學缺乏一種思辯的精神。缺乏一種邏輯的訓練。過去中國哲人對於他們所提出來的主張，很少用理論去加以證明，也即是很少提出他們的理由來說明他們的主張。他們只是武斷的肯定他們的主張。例如，易經上說，「天行健，君子以自強不息。」但為什麼天行是健呢？下面就沒有說出理由。又如孔子說，「逝者如斯夫，不捨晝夜。」這是對於宇宙日新，刻刻變化的主張，但也沒有說出其所以然來。即在宋明儒者，依然沒有拋棄這種態度。周子太極圖說，開口就說，「無極而太極。」然為什麼是無極而太極呢？無極和太極的論證在那裏呢？我們也找不到。所以，中國哲學差

不多可以說。只是一套武斷肯定的言論，而沒有或絕少理論上的證據。他們的哲學，恃他們的直覺。可是直覺不一定可靠，也是常常不一致的。有時的直覺如此，有時的直覺又如彼。結果他們的言論便極不一致，往往自相矛盾而不知。他們對於思想系統的完整，對於理論的嚴密，對於分析的精細，都不十分注意。隨他們的興之所之，東說一句，西說一句。有時說雖說對了，却沒有說出理由來。這是直覺法的缺點。徒恃直覺而沒有邏輯的控制，作者認爲是不夠足的，有時且是危險的。因一人有一人的直覺，若我直覺得是這樣，而他人直覺得是那樣時，不恃邏輯，便沒有方法去批評他人，而他人也不會心服的。明代王學末流的放蕩，主要原因可以說就是徒恃直覺所造成。因此，我們不能不說，這一特徵乃是中國哲學的缺點。

第三種中國哲學的主要特徵，作者認爲是在牠的態度。中國過去哲學的態度是一種宗教的態度。這話我想有不少人會加以否認，會認爲在中國傳統思想上根本就沒有宗教這一回事。中國哲學家自始就對於宗教不感興趣。如何能說中國哲學家的態度是宗教的態度呢？但作者的意見是，不管中國傳統思想上有沒有宗教這一回事，也不管中國哲學家對於宗教有沒有興趣，可是中國哲學家的態度始終是宗教的。這話自然須加說明，方能使人信服。作者所謂宗教的態度是指一種衞道的態度而言，指一種「言必稱堯舜」的態度而言。宗教家對於他們的教主是絕對尊敬的，對於教主所說的一切是絕對不懷疑的。因此宗教家對於他們的經典和教義，只有注釋，只有說明，只有發揮，而決不許批評或反對。有時宗教家縱具有個人獨創的見解，明白和教義不同，但他總不

敢說明是他們自己的見解，反而必引經據典，以自行表明他的見解是得自經典和教義的。他們不這麼做時，他們卽會有「異端邪說，離經叛道」的罪名。他們每一人都是以衛道者自居，都是根據經典和教義去發表自己的見解和批評他人的見解。這就是宗教的態度。明白了這點，便不難看出過去中國哲人的態度是不是宗教的。這種態度可以說是卽自孔孟開其端，而秦漢以後爲最甚。孔孟之言必稱先王，法堯舜，就是這種態度。明明是自己的「道」，而必說是先王之道，明明是自己的話，而必說是堯舜文武周公之言，這不是宗教態度是什麼呢？至漢注唐疏，專以解釋經典爲事的，更不必說。到了宋明理學家，他們本來有不少是自己的見解，可是他們也不敢說是他們自己的見解。而必託諸四書，託諸孔孟，他們彼此間的互相批評，也不是就各人見解本身的正確與否來判斷，而只說，你的話不是聖人之言，或他的話不是聖人之言。甚而，他們明明對外來的佛教已有所採納，却不惟不肯承認，反扳起面孔來「呵佛罵祖」，去作其衛道的工作。這不顯然是宗教家的態度嗎？作者並不是認爲宗教態度完全不對，但自哲學來說，這總是一種缺點。

總括的來說，中國哲學的過去，其精神是力行的，其方法是直覺的，其態度是宗教的。這其間有優點，也有缺點。現在我們可以轉而看看這抗戰七年來的哲學，究竟有沒有保存過去哲學的優點和改正其缺點。這樣就可以知道這七年來的哲學，究竟有沒有進步，或可不可以算是新生。

抗戰七年來，中國哲學上最值得注意的一件事，就是二十八年三月十五日　蔣主席的一篇演講。這演講名叫做「行的道理」或「行的哲學」，這是一篇極重要的演講。這是抓住了中國哲學

的精神而提出加以發揮的演講。這篇演講，主張以力行爲哲學的中心。認爲「人生自少至老，在宇宙中間沒有一天可說離「行」的範圍，可以說人是在「行」的中間而充實了人格，而提高了人格，一切聖賢豪傑，革命志士，因爲有目的，有決心的去行，所以能達到他們的志願，完成最高尙的人格。」然什麼是行呢？「所謂行祇是天地間自然之理，是人生本然的天性，也就是我所說的「實行良知。」易經上「天行健，君子以自强不息」的話，就是這種哲學的根據。因爲天體是運行不息的，而人和天，並非異物，天的本性，卽是人的本性，所以人當法天而力行不息。一個人若認識了自己的本性，他便能行乎其所不得不行，以行去實現他的人生。惟行才能認識宇宙，亦惟行才能實現人生。王陽明的知行合一說， 孫總理的知難行易說，都是認識了這點才提出來的學說，他們的意思都是要叫人去力行。 蔣主席提倡力行哲學，可謂有根據有淵源，而決不是杜撰的。

蔣主席「行的道理」發表之後，國內哲人起而參加討論的自然不少，但其中最有價值的一本書，對力行哲學確有認識，確有發揮的，實爲賀麟先生所著的「知難行易說與知行合一說」這部書係去年十二月青年書店出版的。國內學者對於這一部書似乎還沒有十分注意。實際上這是研究力行哲學的較好一部書。賀先生從純哲學的立場，把知難行易說和知行合一說，加以一番理論上的證明和闡發。他指明前說不惟和後說沒有衝突，而且前說實是後說的一種新看法，且有所補充的。他認爲 孫總理也可承認知行合一，但「他要達到的知行合一，顯然不是道德修養上的王陽明式的當下直覺的知行合一。他雖說反對兼理論家實行家於一身的不知分工的辦法，但他

決不會反對求知行合一的努力，決不反對致良知。」結末，賀先生乃提出　蔣主席的力行哲學，而加以解釋。他認爲　「蔣先生的行的哲學，乃是於王陽明的哲學及　中山先生知難行易說，灼然見到其貫通契合處，加以融會發揮而來。」他更指出　蔣主席之所謂行，在知識論上來說，是包括知在內的，「換言之行乃知行合一之行，非離開知而獨立之行，非盲目冥行之行。」在本體論上來說，「則行是經常的，必然的，自發的，不息的，無有不善的本體或實在。」行既爲一種本體或實在，則這種本體是怎樣一種本體呢？賀先生認爲這是體用合一的，知行合一的，動靜合一的本體。行是本體也是工夫，是動，也是靜，雖是行，也包括知。我們可以說，行是無所不包的。即誠和仁，也與行結合爲一體。「仁誠行在　蔣先生思想中是三位一體的東西。當他說行時，已包括誠和仁在內。不仁不誠之行，乃虛妄不實之盲動，決不能說是行，亦決不能說是有善無惡經常不息，必然自發之行。就行之直純專一永不退轉而言便謂之誠：就行之生生不已，爲生而行，爲救人而行，爲增進人類全體之生活，爲創造宇宙繼起之生命而言，便謂之仁。仁也，誠也，行也，其實一也。亦可謂爲同一本體之不同的說法，不同的方面而已。」我們看賀先生這種解釋，可謂得到了力行哲學的眞意，對於力行哲學之提倡是有莫大的裨益的。力行是中國哲學的精神，也是中國哲學的優點，他們兩人的著作是把這優點保存了，或至低限度，是在力謀保存這優點的。

抗戰七年來的中國哲學，我們已見其自有保存中國哲學的優點的趨勢，但是有沒有改正中國哲學的缺點的趨勢呢？作者認爲是有的，而且表現着蓬勃的氣象很值得我們樂觀。這七年來中

國哲學上的著作，在量的方面來講，雖不算多，但在質的方面來講，則遠非抗戰前所能望其項背。我們知道一切的著作都是重質不重量的，尤其是哲學的著作，更要拿質來決定。英哲亞歷山大(S. Alexander)嘗說「一兩的獨創見解勝過一噸的人云亦云的見解。」哲學貴有所創獲，無所創獲，雖多亦不足貴。抗戰前的中國哲學，似乎很少有見解新穎的著作，可是抗戰後便極為不同。抗戰後的哲學著作，不論在那一方面都顯示特殊的色彩。這些著作總有某一點是和前人不同的，總有其可以永久存在的價值的。在這些著作中作者認為值得我們注意的是，一為熊十力先生的「新唯識論語體文本」(全書已於本年三月在商務印書館出版)一為賀麟先生的「近代唯心論簡釋」(三十一年獨立出版社出版。)一為章士釗先生的「邏輯指要」(三十二年時代精神社出版。)其次如馮友蘭先生的「新理學」(二十八年商務印書館出版)金岳霖先生的「論道」(二十九年商務版，此書未流入內地，作者尚未見到。)以及沈有鼎先生新近在「哲學評論」發表的「意指分析」的兩章，都是哲學上極有價值的著作。這些著作自不能一一加以敘述，作者只能把前述的三種，略加提示，而說明中國哲學進步之所在。

先以熊十力先生的「新唯識論」來說，熊先生這部書，不惟保存了中國哲學的優點，而且改正了中國哲學的缺點。第一、我們不能不承認熊先生的哲學精神是體驗的，是力行的。「新唯識論」開始即曰：「今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知一切物的本體，非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。」所謂「反求實證，」就是體驗的意思，就是力行的意思。全書主張

體驗，主張力行的話，不知多少。這種精神的着重是可以無疑的。第二、我們也不能不承認，熊先生的哲學方法，特性智，也特量智。他不僅運用他的直覺，而且也是運用他的邏輯。我們雖可以說熊先生這部書都是體驗的話，可是體驗有得之後，他却能以一種嚴格的邏輯表達出來。這部書系統的完整，說理的圓融，思想之深入而謹嚴，不是於邏輯有極好的訓練的，決不能寫。他提出來的主張，都有理由，都有論證，而決不是武斷肯定的。這點我們不能不說，熊先生是把中國哲學過去的缺點糾正了。第三、我們更不能不承認，熊先生的哲學態度是哲學的，而不是宗教的。他在這部書內嘗說：「吾人窮理，到眞是所在，卽古人已先我而言之，更喜先後互相印證，無可與古人立異。但古人有所未盡者，應當加以發揮或修正。學問之事期於求理之是而已。」又說：「我以爲眞理是不遠於吾人的，決不是從他人的語言文字下，轉來轉去，可以得到眞理的。」這種不立異，不苟同的態度實爲哲學家應有的態度。所以，他雖談唯識，却對於唯識之說有所批評，雖談儒學，也對於儒家之說有所補充。他不像一般佛教徒，信了唯識之說後，卽視唯識之說爲天經地義，不敢有所懷疑。他也不像宋明理學家，要做什麽衛道的工作，對於外來的任何學說，必視爲異端而加以排斥。他只站在眞理的立場上，而求理之是。這無疑的是哲學的態度，而不是宗教的態度。無疑的，熊先生也是把中國哲學的過去缺點糾正了。至熊先生這部書的主要意思，則全在闡明體用不離之一義。這體是本體，而本體必顯現爲無量無邊的功用。用是體的顯現，體是用的體。「無體，卽無用，離用元無體。」其陳義甚精，惜作者不能在這裏加以詳述了。（作者曾將是書寫了一篇書評見「思想與時代月刊」第十三期讀

者如想節省時間的話，可以參閱，否則，即宜將是書細心全讀。）

次以賀麟先生的「近代唯心論簡釋」來說，賀先生這部書，也和熊先生一樣，一方面保存了中國哲學的優點，一方面也改正中國哲學的缺點。這我想用不着作者來再加以說明。熊先生的重力行，重體驗，已有明白的表示。這在前面提及的他一本書可證，即現在的一本書內，他也有「論宋儒思想方法」一文，對宋儒的直覺法頗表同情。不過，他所同情的直覺，不是前理智的直覺，而是後理智的直覺。所謂後理智的直覺，也即是經過邏輯洗禮後的直覺。而且他復兼採「分析矛盾破除矛盾以求統一」的辯證法，和「據界以思想依原則而求知」的幾何方法。所以賀先生的哲學方法，不用說也是兼有了直覺法和思辯法之長的方法。至他的哲學態度之不是宗教的，那更不待言。賀先生和熊先生之間，如有不同，只是他們彼此間的思想淵源，稍爲不同而已。熊先生的思想淵源，一部分是來自印度，而賀先生的思想淵源，則一部分來自西洋。我們可以說熊先生的哲學，是中印哲學交流後的最佳作品，而賀先生的哲學，也許可以說是中西哲學交流後的最佳作品。自然作者並不認爲賀先生這部書是賀先生的代表作。（不久的將來，賀先生必有系統較爲完整的著作發表）然賀先生思想的要點，則不難從這一部書而窺見一斑。賀先生是想把西洋的正統哲學和中國的正統哲學家加以調合的。他所主張，或所同情的唯心論，不純是西洋的，也不純是中國的。他是從這兩方面的哲學體驗有得，而自行提出來的，他所持的心物觀，最能表現這點。例如。他說：「嚴格說來心與物是不可分的整體。爲方便計，分開來說，則靈明能思者爲心，延擴有形者爲物。據此界說，

即心物永遠平行，而為實體之兩面；心是主宰部分，物是工具部分，心為物之體，物為心之用。心為物的本質，物為心的表現。故所謂物者非他，即此心之用具精神之表現也。」這是賀先生思想的根本，其有中西哲學的淵源，是識者所能共見的。

末以章士釗先生的「邏輯指要」來說。作者在前面曾謂中國哲學缺乏邏輯的訓練，這不是說中國無邏輯。中國是有邏輯的，但中國哲學却實不注重邏輯，也並不自覺的運用邏輯。這是無可諱言的事實。所以要從中國舊籍整理出一部系統完整的邏輯來，實不是容易的事情。西洋邏輯之輸入中國，不為不久。自「名理探」到嚴又陵所譯的「穆勒名學」再由嚴譯到抗戰的開始，任何一段時間都不能算是短促。可是，這其間我們都看不見有「以歐洲邏輯為經，本邦名理為緯」而寫成的邏輯書。這種邏輯書恰恰在抗戰中出現，不能不令人興奮，而感覺到前途的無限。章先生這部書，雖對於邏輯的本身，較少積極的貢獻，可是這部書的最大貢獻，乃在證明中國亦有邏輯，「尋邏輯之名，起於歐洲，而邏輯之理，存乎天壤。其謂歐洲有邏輯，中國無邏輯者，讕言也。其謂人不重邏輯之名，即未解邏輯之理者，尤妄說也。」章先生的目的是想解除中國無邏輯的惡名，乃在我國舊籍中找到了不少邏輯上的說明和例證。差不多西洋邏輯上所有的原理或法則，都多少可在我國舊籍中找到，這至低限度證明了中國是有邏輯之理的，只不過沒有意識的組織成為邏輯之學而已。經過了章先生這一番搜討的工夫，一方面使讀舊籍的人可以有進一步的認識，另一方面也可使研究中國哲學的人可以明瞭中國哲人無意中所運用的邏輯。這不能不算是章先生的功績。

我們從上面簡略的敘述中，知道這抗戰七年來的中國哲學確是有進步的，確是可以樂觀。但還有一種更可樂觀的現象，作者不能不附帶述及的，就是關于西哲名著的介紹。我們知道中國哲學最盛的時期爲先秦諸子，秦漢以後，便呈衰敗，而到了宋明理學，便又顯示着中興的氣象。這宋明理學的中興，一部分的原因，不能不算是由于佛教思想的吸收融化。然宋明理學家所以能吸收融化佛教思想者，我們又不能不歸功于唐代玄奘所主持的譯經工作。沒有他這種譯經工作，佛教哲學便不能系統的介紹到中國來。所以系統的翻譯介紹外來的思想，實爲一種不可缺少的工作。抗戰前，我國哲學界並不是沒有把西洋的哲學翻譯介紹過來。可是以前翻譯介紹，不是漫無系統，就是惡劣不堪。沒有哲學訓練的人，只要懂一點外國文，便也提起筆來翻譯哲學名著。譯者對於所譯的書，自己沒有懂得透澈，他怎樣能表達原書的眞意呢？結果這些譯品便有不少是錯誤百出的或則是晦澀難解的。這是有目共見的事實，然抗戰前却沒有人設法加以補救。直到抗戰後，這種工作纔由中國哲學會負擔起來。兩年前中國哲學會組織了一個西洋哲學名著編譯委員會，由賀麟先生主持。目的是在系統的翻譯介紹西洋正統哲學的名著。所譯的書都是經過選擇的。所請的譯者，則不惟是哲學專家，且是該一類書的專家。譯者每譯一書，都得寫一篇長序來說明是書的內容。譯言有難解之處，還須加以注釋或按語。譯成之後，且須經過另一哲學專家的校閱才能出版。其工作的程序，是非常謹愼的。現在由該會主編出版的，已有賀麟先生譯的斯賓諾莎「致知篇」，陳康先生譯的柏拉圖的巴曼尼得斯篇及作者譯的魯一士的「忠之哲學」。(皆由商務印書館承印出版)

在印刷中的，還有好幾種在翻譯中的則更多。作者不敢說，由該會譯出來的書便一定好，然這是有計劃，有系統的譯書工作，也是合乎理想的譯書工作。作者深信這種工作繼續下去，將來是一定會發生莫大之影響的。這豈不是抗戰七年來中國哲學界的一種好現象嗎？

中國哲學是進步了，中國哲學是新生了。這七年的抗戰，並沒有阻礙中國哲人的思索，反而使他們的思索更爲敏銳了。我們對抗戰之前途樂觀，我們對中國哲學的前途亦樂觀。